贞元六书

冯友兰

“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。”
此哲学家所应自期许者也。

新世训

（生活方法新论）

XIN SHIXUN

冯友兰 著


北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

新　世　训

（生活方法新论）



图书在版编目(CIP)数据

新世训:生活方法新论/冯友兰著. —北京:北京大学出版社,2014.1
ISBN 978-7-301-23245-3

Ⅰ.①新… Ⅱ.①冯… Ⅲ.①个人品德—道德修养—中国 Ⅳ.①B825

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 225926 号

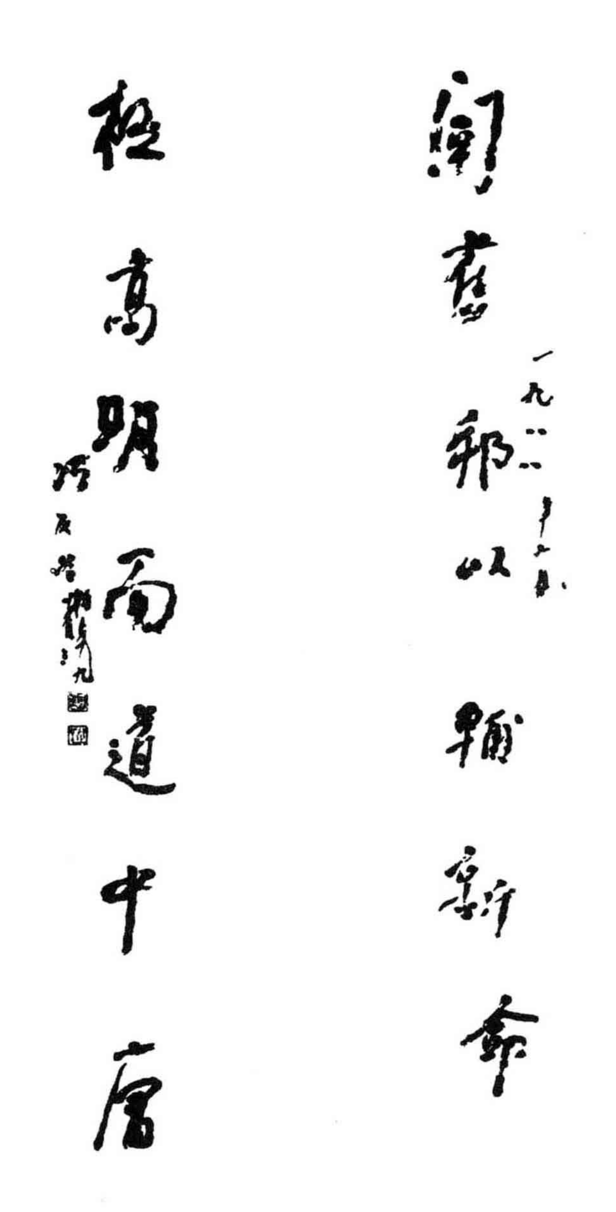
书　　　名:新世训(生活方法新论)
著作责任者:冯友兰　著
组　　　稿:王炜烨
责 任 编 辑:王炜烨
标 准 书 号:ISBN 978-7-301-23245-3/B·1150
出 版 发 行:北京大学出版社
地　　　址:北京市海淀区成府路 205 号　100871
网　　　址:http://www.pup.cn
新 浪 微 博:@北京大学出版社
电 子 信 箱:zpup@pup.cn
电　　　话:邮购部 62752015　发行部 62750672　编辑部 62750673
出版部 62754962
印　刷　者:北京汇林印务有限公司
经　销　者:新华书店
965 毫米×1300 毫米　16 开本　14.25 印张　129 千字
2014 年 1 月第 1 版　2014 年 1 月第 1 次印刷
定　　　价:33.00 元

>>> 贞　元　六　书

冯友兰

>>> 20世纪哲人、学术大师。他毕生的著述可以概括为“三史释今古，六书纪贞元”，他以《中国哲学史》《中国哲学简史》《中国哲学史新编》和《贞元六书》等著作，成为中国近代以来能够建立哲学体系的哲学家之一。他是我国20世纪最负盛名，并赢得国际声誉的思想家之一。

>>> 冯友兰 / 著


阐旧邦以辅新命
极高明而道中庸

目录

自序

承百代之流，而会乎当今之变。好学深思之士，心知其故，乌能已于言哉？事变以来，已写三书。曰《新理学》，讲纯粹哲学。曰《新事论》，谈文化社会问题。曰《新世训》，论生活方法，即此是也。书虽三分，义则一贯。所谓“天人之际”，“内圣外王之道”也。合名曰《贞元三书》。贞元者，纪时也。当我国家民族复兴之际，所谓贞下起元之时也。我国家民族方建震古铄今之大业，譬之筑室，此三书者，或能为其壁间之一砖一石欤？是所望也。民国二十九年二月，旧历元旦，冯友兰序于昆明。

绪论

我们的这部书一名为:生活方法新论。人都生活,其生活必多少依照一种规律。犹之乎人都思想,其思想必多少依照一种规律。一种规律,为人的思想所必多少依照者,即是逻辑底规律。这规律并不是人所规定,以硬加于人的思想者,而是一种本然底规律,为人的思想所本须多少依照而不可逃者。所以在未有人讲逻辑学之先,人的思想,本来都多少依照逻辑底规律,人的正确底思想,本来都依照逻辑底规律。逻辑学并不能创造逻辑底规律,以使人必从。它不过发现了这些规律,而将其指示出来,叫人于明白了这些规律之后,可以有意地依照着思想,使其思想,本来多少依照这些规律者,现在或能完全依照之。如能完全依照之,则其思想即可完全正确。因此逻辑学可以教人如何

思想。就其可以教人如何思想说，它所讲底一部分是所谓思想方法。因其所讲底一部分是所谓思想方法，所以它亦属于所谓方法论。

人的生活也有其本然底规律，任何人都必多少依照它，方能够生活。例如在人的生活的物质方面，无论古今中外，人都必须于每日相当时间内吃饭，相当时间内睡觉。在这一方面，有本然底规律，人都必多少依照这些规律。完全不依照之者，必准死无疑。完全依照之者，必有完全的健康身体。不过人的生活这方面，并不是我们讨论所及。我们于此所谓生活或人的生活，是就人的生活的精神底或社会底方面说。在这方面，亦有些本然底规律，为人所都多少依照者。例如“言而有信”，是人的社会底生活所多少必依照底规律。无论古今中外，固然很少人能完全依照此规律，但亦没有人能完全不依照此规律。骗子是最不讲信底了。但他不讲信，只限于他作他的骗子勾当的时候。除此之外，他如应许他的房东每月付房租，他亦须付房租；他如应许他的听差每月付工资，他亦须付工资。他的骗子勾当，只于某一时为之。如果他于任何时皆骗，他所说底任何话皆不算话，这个人便不能一刻在社会中生活。此即等于说，他不能一刻生活，因为没有人能离开社会生活。

这些本然底规律，是人所都多少依照底，但人不必皆明白这些规律，所以其依照之不必皆是有意底。我们亦须要有一门学

问，发现这些规律，将其指示出来，叫人可以有意地依照着生活，使其生活本来多少依照这些规律者，或能完全依照之。这门学问，可以教人如何生活，所以它所讲者可以说是生活方法。我们的这部书即打算讲这门学问。

我们于以上所说关于生活方法底意思，《中庸》已大概说过。我们所说人的生活所依照底本然规律，《中庸》名之曰道。这个道是人本来即多少照着行，而且不得不多少照着行底。所以说："道也者，不可须臾离也，可离非道也。"凡人可以照着行，可以不照着行者，一定不是人的生活所依照底规律。不过人虽都多少照着道行，而却非个个人都知他是照着道行，而道的完全底意义，更非个个人所能皆知，所以《中庸》说："人莫不饮食也，鲜能知味也。"人虽多少照着道行，但完全照着道行，却不是容易底。人对于道虽多少都有点知识，但对于道底完全底知识，却不是容易得到底。所以说："君子之道，费而隐。夫妇之愚，可以与知焉，及其至也，虽圣人亦有所不知焉；夫妇之不肖，可以能行焉，及其至也，虽圣人亦有所不能焉。"

逻辑学所讲底思想方法，亦是如此。个个人都多少照着逻辑底规律思想，如其不然，他的思想即不能成为思想。但是完全照着逻辑底规律思想，却是很不容易底。个个人对于逻辑底规律，都多少有所知。我们常听人辩论，这个人说："你错了。"那个人说："你错了。"我如说："凡人都有死，我是人，我可以不死"，无

论什么人，都知道我是胡说八道。这可见，无论什么人，对于逻辑底规律，都多少有所知。不过对于逻辑规律底完全底知识，却不是容易得到底。在现代哲学里，人对于逻辑规律底知识，进步最大，但我们还不能说，我们对于逻辑底规律，已有完全底知识。

关于生活方法，古人所讲已很多。宋明道学家所讲尤多。我们常说宋明道学家是哲学家，但是严格地说，宋明道学家所讲大部分不是哲学。他们讲得最多者，是所谓“为学之方”。在有些方面，“为学之方”，即是生活方法。关于生活方法，古人所讲，虽已很多，但我们所讲，亦有与古人不尽同之处，因此我们称我们这部书为生活方法“新论”。

所谓新论之新，又在何处呢？这可以分几点说。就第一点说，生活方法，必须是不违反道德底规律底（其所以，我们于以下第一篇另有详说）。道德底规律，有些是随着社会之有而有者，有些是随着某种社会之有而有者。例如所谓五常，仁义礼智信，是随着社会之有而有底道德。这一点我们于《新理学》中已经说过。如忠孝，照其原来底意义，是随着以家为本位底社会之有而有底道德。这一点我们于《新事论》中已经说过。因在道德底规律上，有这些分别，所以一个社会内底人的生活方法，一部分可以随其社会所行底道德规律之变而变。一种社会内底人的生活方法与别种社会内底人的，可以不尽相同。不过这些分别，前人没有看出，所以他们所讲底生活方法，有些是在某种社会内生活



>> > 宋明道学的代表人物朱熹。关于生活方法，古人所讲已很多，宋明道学讲得更多。严格地说，宋明道学讲的大部分不是哲学。他们讲得最多的是“为学之方”，在有些方面，它就是生活方法。

底人的生活方法，而不是人的生活方法。现在我们打算讲人的生活方法，所以与他们所讲，有些不同。在这一点，新逻辑学与旧逻辑学的分别，亦可以作一个比喻。亚力士多德的逻辑学所讲底，有些固然是逻辑底规律，但有些只是随着希腊言语而有底命题形式。所以他所讲底，有些不是真正底逻辑底规律。新逻辑学则超出各种言语的范围而讲纯逻辑底规律。不过虽是如此，新逻辑学还是继承旧逻辑学。我们的“新论”，在一方面虽与宋明道学家的“旧论”不同，但一方面亦是继承宋明道学家的“旧论”。

就第二点说，宋明道学家所谓“为学之方”，完全是道德底，而我们所讲底生活方法，则虽不违反道德底规律，而可以是非道德底。在以前底人的许多“讲道德，说仁义”底话里，我们可以看出来，他们所讲所说者，大致可以分为三类。一类是：道德底规律，为任何社会所皆需要者，例如仁义礼智信等。一类是：道德底规律，为某种社会所需要者，如忠孝等。另外一类是：不违反道德底规律底生活方法，如勤俭等。说这些生活方法，是不违反道德底规律底，是说，它虽不必积极地合乎道德底规律，但亦消极地不违反道德底规律。积极地合乎道德底规律者，是道德底；积极地违反道德底规律者，是不道德底；虽不积极地合乎道德底规律，而亦不积极地违反道德底规律者，是非道德底。用这些话说，这些生活方法，虽不违反道德底规律，但不一定是道德底。

说它不一定是道德底，并不是说它是不道德底，而是说它是非道德底。

宋明道学家以为人的一举一动，以及一思一念，都必须是道德底或不道德底。从前有些人用宋明道学家所谓工夫者，自立一“功过格”。一行动或是一思念，皆须判定其是道德底或不道德底。是道德底者是功，是不道德底者是过。有一功则于功过格上作一白圈。有一过则于功过格上作一黑点。人于初用此工夫时，每日所记，大概满纸都是黑点，到后来则白圈渐多，而黑点渐少。这亦是个使人迁善改过的法子，不过其弊使人多至于板滞迂阔，不近人情。朱子《小学》谓柳公绰妻韩氏，家法严肃俭约，归柳氏三年，无少长未尝见其启齿。韩氏固尚不知有宋明道学家所谓工夫，但朱子于《小学》“善行”中举此，则亦希望人有此“善行”也。朱子《小学》一书，自谓是个“做人的样子”。其中所举底“样子”，全是道德底样子。我们以为人的行为或思念，不一定都可分为是道德底或是不道德底。所以我们所讲底生活方法，在有些方面，亦可以是非道德底。

就第三点说，宋明道学家所讲，有些虽亦是人的生活所依照底规律、人的生活方法，但他们所讲，若不与我们眼前所见底生活中底事，联接起来，则在我们的心目中，就成了些死底教训，没有活底意义。因之他们所讲底那些规律，那些方法，在我们心目中，就成了些似乎不能应用底公式。这种情形，可以说是向来即

有底，不只现在如此。自宋明以来，当道学家中没有大师，而只有念语录、写功过格底人的时候，这些人即只讲些死底教训，只讲些似乎不能应用底公式。所以这些人常被人称为迂腐。这两个字底考语，加到这些人身上，实是最妥当不过底。他们只讲些死底教训，所以谓之腐；他们只讲些似乎不能应用底公式，所以谓之迂。我们现在底生活环境，与宋明道学家所有者又大不相同。在我们的生活中，新事甚多。所以有些生活方法，虽已是宋明道学家所已讲者，但我们必以眼前所见底事为例证，而与以新底说法。这种新底说法，即是所谓“新论”。

就第四点说，所谓生活方法，如其是生活方法，则必是每个人所本来即多少依照之者，这一点虽古人亦有见到者，但专念语录、写功过格底人，多板起面孔，以希圣希贤自居，好像他们是社会中特别底一种人，他们所作底事，是社会中特别底一种事。邵康节说：“圣人，人之至者也。”一个最完全底人，即是圣人，我们可以说，能完全照着生活方法，生活下去底人，即是圣人。所以希圣希贤，亦是我们所主张者。不过学圣人并不是社会中一种特别底职业，天下亦没有职业底圣人。这一点本亦是宋明道学家所主张者，不过他们的语录中，有时不免有与此相反底空气，而念语录底人，更于社会中造成这种空气。所以有些生活方法，虽为宋明道学家所已讲者，但为扫除这种空气起见，我们仍须与以新底说法。这新底说法，即是所谓“新论”。



>>>“圣人，人之至者也。”一个最完全的人，就是圣人。能完全照着生活方法，生活下去的人，就是圣人。被尊为“圣人”的孔子与学生在一起的塑像。

就第五点说，佛家所谓圣人，是达到一种境界底人。此种底圣人，可以说是静底。如佛像皆是闭目冥想，静坐不动者。宋明道学家本来反对此种静底圣人。他们的圣人，是要于生活中，即所谓人伦日用中成就者，不过他们于说圣人时，亦太注重于圣人所达到底一种境界，所以他们的圣人，亦可以说是静底。他们注重所谓气象。朱子《〈论语〉注》引程子曰："凡看《论语》非但欲理会文字，须要识得圣贤气象。"朱子《近思录·观圣贤篇》引明道云："仲尼，元气也；颜子，春生也；孟子并秋杀尽见。仲尼，天地也；颜子，和风庆云也；孟子，泰山岩岩之气象也。观其言皆可见之矣。"这都是注重圣人所到之境界。因为他们所注重者，是最后底一种境界，故他们认为，一人在到此境界以前底活动都是"学"，都似乎是一种手段。《论语》"如有所立卓尔"，朱子《集注》引程子曰："到此地位功夫尤难，直是峻绝，又大段著力不得。"宋明道学家所谓"学"，皆此所谓功夫也。所谓功夫者，即所以达某种地位之手段也。我们于此书说圣人时，我们所注意者，不是一种境界，而是一种生活。换句话说，凡是能完全照生活方法生活者，都是圣人。所以我们所谓圣人的意义是动底，不是静底。我们所注重底是此种生活，此种生活是生活，不是"学"。此种生活的方法是生活方法，不是"为学之方"。

或可说：《论语》"如有所立卓尔"，朱子《集注》引吴氏曰："所谓卓尔，亦在乎日用行事之间，非所谓窈冥昏默者。"对于程子所

谓“大段著力不得”，朱子《语录》云：“所以著力不得，像圣人不勉而中，不思而得了。贤者若著力要不勉不思，便是思勉了。此所以说大段著力不得。今日勉之，明日勉之，勉而至于不勉。今日思之，明日思之，思而至于不思。自生而至熟。正如写字一般。会写底固是会，初写底须学他写。今日写，明日写，自生而至熟，自然写得。”由此所说，则宋明道学家所谓圣人，正是能照生活方法生活者。所谓日用行事之间，正指日常生活说。照生活方法以生活，有生有熟，生者，须要相当底努力，始能照之生活。如此者谓之贤人。熟者不必用力而自然照之生活，如此者谓之圣人。我们如果常能照生活方法生活，自生至熟，熟则即到宋明道学家所谓圣人的地位矣。由此方面说，则宋明道学家所说为学之方，亦不见得与我们所谓生活方法有大不同处。

照我们的看法，照我们所谓生活方法生活下去，固亦可得到宋明道学家所说底某种熟生活，但我们生活下去是为生活而生活，并不是为某种底熟生活而生活。为某种熟生活而生活，则达到此目的以前底生活，皆成为“学”，皆成为手段。用我们的所谓生活方法而生活下去，虽亦可得到宋明道学家所谓某种底熟生活，但我们既为生活而生活，则在得到某种熟生活以前底生活，仍是生活，不是学，不是手段。以写字为例，我们写字，写得久了，自然由生而熟。但我们如为写熟字而写字，则能写熟字以前底写字，均是“学”，均是手段。我们如为写字而写字，则能写熟

字以前底写字，亦是写字，不是“学”，不是手段。因此我们所讲底生活方法，又有与宋明道学家所讲不同之处，所以我们所讲，可谓为“新论”。

就上所述第一第二点说，我们的新论，如不够新，则必失之拘。就上所述第三第四点说，我们的新论，如不够新，则必失之迂、失之腐，或失之怪。拘、迂、腐、怪，是旧日讲道学者，或行道学家的工夫者，所最易犯底毛病。为去除这些毛病，所以我们于许多旧论之外，要有“新论”。

现在常流行底，还有所谓修养方法一名。关于所谓修养方法，还有许多时论，我们于以下附带论之。

我们常常听人说，现在底青年需要一种青年修养方法。说这话底人，或许心中有一种见解，以为青年需要一种特别底修养方法，与老年中年不同者；或以为只青年特别地需要修养，至于老年中年，则均可不必；或以为现在底青年需要一种现在底修养方法，与旧时底修养方法不同者。从逻辑方面说，“现在底青年需要一种青年修养方法”，这一句话，不必涵蕴这些“以为”，但说这一句话底人，或许有这些见解，听这一句话底人，也往往不免有这些误会。

这些“以为”，我们以为都是错误底。如果所谓修养方法即是我们于以上所说底生活方法，则从以上所说，即可知这些“以为”是错误底。因为我们于以上所说底生活方法是“生活”方法，

凡生活底人都必须多少依照之，想求完全底生活底人，都必须完全依照之，不管他是个老年人或少年人，中国人或外国人，古人或今人。犹之逻辑学上所讲底思想方法，凡思想底人都必须多少依照之，想有正确底思想底人，都必须完全依照之，不管他是一个老年人或少年人、中国人或外国人、古人或今人。

或有以为修养方法是一种手段，用之者于达到目的之后，即可以不再要它。譬如说，人须有作事底能力。欲有作事底能力，必须有如何如何底准备。这准备的方法即是所谓修养方法。如所谓修养方法是如此底意义，上所说诸“以为”是不是可通呢?我们以为还是不可通。

一个人如欲成为一个有作事能力底人，他必须有如何如何底准备，这如何如何底准备，不因要准备如何如何者是青年或老年而异。如说青年可用一种特别方法，以求有作事底能力，而中年老年人，则需用另一种方法，这是不通底。这不通正如说，青年人可吃一种特别底食物，以求身体健康，而中年人老年人，则需吃另一种食物。这比喻还不确切，因为在有些情形下，老年人是需要一种食物，与青年人不同。一个人求健康的方法，需看他的生理状况而决定，但求作事底能力的方法，则不因人的生理或心理状况的不同而有异。假使一个人体弱，少作事是他的求健康的方法，但他如欲练习作事底能力，则少作事决不是一个准备的方法。练习作事底能力的方法，是不管一个人体弱体强底。

这方法在基本上只有一个。无论用这方法底人是老是少，是强是弱，它总是它。

青年固然不见得都有作事底能力，但中年老年亦何尝不是如此？有许多中年老年，虽比青年多吃了许多年饭，但是他们的作事能力，却不见得比一般青年高多少。这些中年老年如果想要有作事底能力，当然亦需要用所谓修养方法。这个方法在基本上只有一个，如上所说。

还有一点我们要说者，所谓修养方法，虽可说是一种手段，但用之者即于达到目的后，仍须常要用它。我们所用以求得作事底能力的方法，是时常要用而不是只于一时用者。在这一方面，所谓修养方法与求健康底方法相同。我们可用一种方法，以求健康，于健康既得之后，这种方法仍然继续要用，以增进，至少是维持我们既得底健康。如其不然，既得底健康，便要失去。在历史上有很多底人，在少壮有为的时候，在道德或事业方面，很有成就，但后来偶一疏忽懈怠，便立时成为道德上底罪人，或事业上底失败者。例如唐玄宗在开元、天宝两个时代，几乎完全成为两个人。在开元时代，他的政治，比美贞观，但到天宝时代，他几乎成了个亡国之君。此正如一个人，先用一种方法，以求得健康，但既得健康之后，他抽大烟、吸白面，当然他的身体是马上就要糟糕底。

至于是否有一种现在修养方法，特别适合于现在底青年之

用呢？我们以为这亦是没有的。以作事底能力为例说，有作事能力底人，其主要底性质，无论古今中外，都是一样底。求得这性质的方法，无论古今中外，亦都是一样底。现在底世界，虽然在物质方面与古代有很多底不同。但人的作事底能力，就其主要性质说，是不变底。例如现在打仗用枪炮，古代打仗用弓箭。就这方面说，古今有很大底不同。但就打仗底人说，古代底军人要眼明手快，现在底军人还是要眼明手快，或可说，更需要眼明手快。眼明手快是当军人的成功的一个主要性质，古今中外无不如此。又例如现代底商业，其组织复杂，范围广大，与从前底商业，大不相同。但经营商业底人，如其成功，必是个有信用底人。有信用是商人成功的一个主要性质。这亦是古今中外，无不如此。

我们又常听见说：我们需要一种新人生观。所谓修养方法，是否因人的人生观的不同而有异？对于这个问题，我们说，如把修养方法当成一种手段看，则在不同底人生观中，人所要求得底目的不同，因此其修养方法自然亦异。例如一个信佛法底和尚，其人生观与我们不同，所以他们的修养方法，如出家吃斋、打坐参禅等，亦与我们的不同。不过这些方法，亦是不因青年、中年、老年而异。无论什么人当了和尚，他都须吃斋念佛、打坐参禅，不管他的岁数是二十或是八十。

所谓修养方法，可随人的人生观不同而异。但我们于此所

讲底生活方法，则不随人的人生观的不同而异，因为我们所讲底生活方法是"生活"方法，凡是生活底人都须用之。各种人生观虽不同，而都是人"生"观，不是人"死"观。此即是说，无论人持何种人生观，在他未死的时候，他总是要生底。佛家虽以人生为苦而欲解脱，但在他未解脱之前，他还是要生底。既生即在生活中。既在生活中，还多少要用生活方法。所以我们所讲底生活方法，是不随人的人生观的不同而异底。

关于我们所讲底生活方法，现在人还有些别的误会。我们于以下诸篇中，随时论之。

第一篇

尊理性

我们于绪论中说，宋明道学家讲得最多者，是所谓“为学之方”。他们以学圣人为为学之目的。朱子《近思录》有“为学”一章，开始即引用濂溪说：“圣希天，贤希圣，士希贤。”“志伊尹之所志，学颜子之所学。”颜子之所学是什么？程伊川有《颜子所好何学论》，说：颜子所好，即“学以至圣人之道”。

为什么要为圣为贤呢？一个说法是：为圣为贤，可得到一种乐。宋明道学家以为孔子称颜渊为好学，又说：“回也不改其乐。”程明道说：“昔受学于周茂叔，每令寻颜子仲尼乐处，所乐何事。”有人说：颜子之乐，是乐其所学。“乐是乐此学，学是学此乐。不乐不是学，不学不是乐。”我们承认在宋明道学家所说底“学”中，是可得到一种乐。但我们不能以此为人所以必须为圣



>>> 宋明道学的代表人物程颐在《颜子所好何学论》中说，颜子所好，就是“学以至圣人之道”。为圣为贤，可以得到一种乐。

为贤底理由。因为我们如以此为人所以必须为圣为贤底理由，则我们须有理论证明为圣为贤底乐，比普通人在别方面所得底乐更是可乐。虽有许多人作此等底证明，但其理论总不十分地圆满。因为作此等证明须把两种，或几种不同底乐，作一比较，看其中哪一种是更可乐。这种比较若完全是量的比较，则须有一个公同底量的标准。例如此物是一斤重，彼物是二斤重，斤是在此方面底量的公同标准。但于比较乐之量时，则没有公同底标准可用。喝两杯酒所得底乐不见得一定比喝一杯酒所得底乐加倍，亦不见得一定不加倍，亦不见得一定不止加倍。若所谓乐的比较不是量底比较，而是质底比较，则即质底比较亦须有一公同底标准。若没有一个公同底标准，我们很难说，这一种乐比那一种更可乐。所谓更可乐或更不可乐，都是就一公同底标准说，而此标准是没有底，即使有亦是很不容易找到底。譬如读书是一种乐，喝酒亦是一种乐。究竟此二者中，哪一种更可乐，是不容易比较底。有些人可说，如果好喝酒底人深知“读书之乐乐无穷”，他一定以为读书的乐比饮酒的乐更可乐。但有些人亦可说，如果好读书底人深知饮酒之乐乐无穷，他一定以为饮酒的乐比读书的乐是更可乐。这二种说法，我们很难确切地说，或充分地证明，哪一种一定是，哪一种一定非。因为在这个比较中，我们没有一个公同底标准。

宋明道学家虽说为圣贤及学圣贤是一种乐，但并不以此为

人所以必为圣贤或必学圣贤的理由。这是很有理由底。究竟人为什么要学圣贤呢？孟子于此点，有一较为形式底辩论。宋明道学家亦常用之。照这个辩论的说法，人所以必要学圣贤，因为人必要"做人"。

我们现在常听见有许多人说："人要做人。"有许多人说，现在底教育，只教学生知识，不教学生"做人"。什么叫做人，这些人并没有说，至少是没有说清楚。"做人"亦是宋明道学中底名词。孟子有一句话说："人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。"人之所以异于禽兽者，即是人之所以为人者。一个人若照着人之所以为人、人之所以异于禽兽者，去做，即是"做人"。若不照着人之所以异于禽兽者去做，而只照着人之所同于禽兽者去做，即不是做人，而是做禽兽了。此做字的意义，如"做父亲"、"做儿子"、"做官"之做。是父或子底人，做父或子所应该做底事，即是做父亲或做儿子。是人底人，做人所应该做底事，即是做人。是父或子底人，不做父或子所应该做底事，即是"父不父，子不子"。如是人底人，不做人所应该做底事，即是"人不人"。所谓"人不人"者，即是说一个人不是人。在中国话里，我们骂人，常用"不是人"一语。这一语是有思想上底背景底。在别底言语里，似乎没有与此相当底一句话。美国人常用骂人底一句话，有"天杀底"一语，此一语亦是以一种信仰为背景底。

自另一方面说，是父或子底人，照着父或子所应该底去做，

即是父父子子。如人照着人所应该底去做,即是人人。人人之至者是圣人。圣有“完全”的意思。一个人对于某种技能,如可认为已至完全的程度,我们称之为某圣。例如有人称杜甫为诗圣。称之为“诗圣”者,言其对于“做诗”,已可认为达于完全的程度也。一个人如对于“做人”,已可认为至完全的程度,则可称为人圣,人圣即是圣人。邵康节说:“圣人,人之至者也。”人人之至,即是人之至。照着人之至去做,即是“学”。

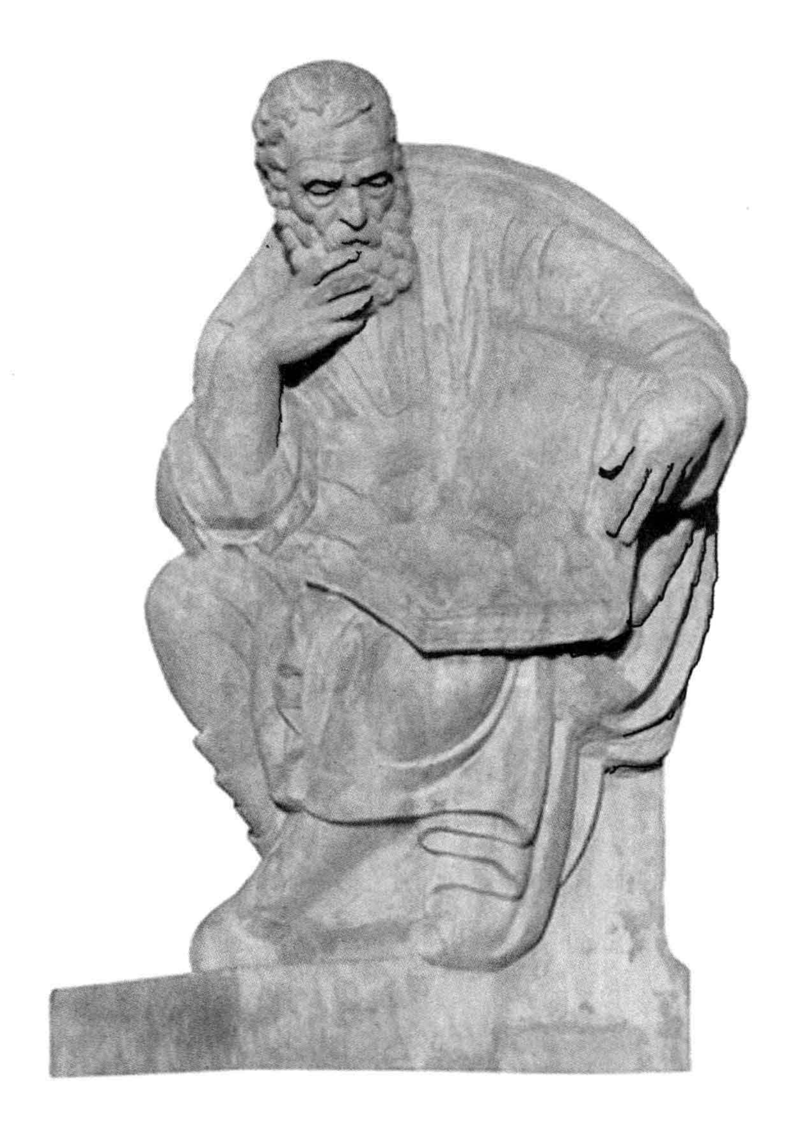
“人之所以异于禽兽者”是什么?我们常听见西洋哲学家关于此问题底各种说法。有些哲学家说:人是政治底动物;有些说:人是理性底动物;有些说:人是有手底动物;有些说:人是能用工具底动物;有些说:人是会笑底动物。孟子等所谓禽兽,即指人以外底别底动物。理性底、有手底等,都是人之所以异于人以外底别底动物者。动物的性质,加上人之所以异于人以外底别底动物的性质,即是人的定义。照着人的定义去做,即是“做人”。

不过照以上所说底,人之所以异于禽兽者,有些是人不必努力地照着做,而自然照着做底。人不必努力地有手而自然有手,人不必努力地会笑而自然会笑。但有些则需人努力地照着做而始照着做。例如对于是理性底及是政治底两方面,人必须努力,然后可以成为完全地或近乎完全地理性底或政治底动物。对于人不必有意地照着做而自然照着做者,不发生照着做或不照着

做的问题。对于需人努力地照着做而始照着做者，则有照着做或不照着做的问题。因有这个问题，所以这方面成为要“做人”底人的努力的对象。

亚力士多德说：人是政治底动物。此话现在人常引用，不过亚力士多德此话的原意，比现在有些人所了解者多得多。亚力士多德说：人是政治底动物，意谓人必在国家的组织中，才能实现人的“形式”。我们现在所谓国家，只有政治底意义，但亚力士多德所谓国家，其伦理底意义，比其政治底意义多得多。他说人是政治底动物，意实说：人是伦理底动物。孟子说：“圣人，人伦之至也。”他以为人之所以异于禽兽者，在于其有人伦。他说：“人逸居而无教，则近于禽兽。”教是什么呢？即“父子有亲，君臣有义，长幼有序，夫妇有别，朋友有信”。在这些方面均能达到完全的程度者，是圣人。孟子这种说法，与亚力士多德的说法，其主要点是相同底。

在此点，孟子及亚力士多德所说，我们可以同意。不过我们虽仍可以说，“圣人，人伦之至也”，但我们以为，人伦不限于是旧说中底五伦：君臣，父子，夫妇，兄弟，朋友。此五伦虽亦是人伦，但是某种社会的人伦，而不是社会的人伦。有社会必有人伦，但不必有某种人伦。苏联的人相称为“同志”，同志亦是一伦，此一伦虽非旧说底五伦中所有，然亦是人伦也。在某种社会内底人，尽某种底人伦，即是圣人。用亚力士多德的意思说，人的要素，



>> > 亚里士多德塑像。亚里士多德说人是政治的动物，就是说人是伦理的动物。孟子的说法与他的说法主要点是相同的。

即在其是伦理底，能尽乎此要素者，即能尽乎人的形式。能尽乎人的形式者，即是圣人。

所谓理性有二义：就其一义说，是理性底者是道德底；就其另一义说，是理性底者是理智底。西洋伦理学家所说与欲望相对的理性，及宋明道学家所谓理欲冲突的理，均是道德底理性。西洋普通所说与情感相对底理性，及道家所谓以理化情的理，均是理智底理性。

说人是理性底动物，此“是理性底”，可以兼此二义。人之所以异于禽兽者，在其有道德底理性、有理智底理性。有道德底理性，所以他能有道德底活动。有理智底理性，所以他能有理智底活动，及理智的活动。所以说人是理性底动物，可以包括人是政治底动物。所以我们于以下专就人是理性底动物说。

理智“底”活动，与理智“的”活动不同。理智底活动，是人的活动受理智的指导者。理智的活动，是理智本身自己的活动。例如人见天阴而出门带伞，是理智底活动。算算学题是理智的活动。理智底活动可以是与一个人的生活全体有关者。而理智的活动则只是人的各官能中底一官能的活动。

人之所以异于禽兽者，即在其是理性底，所以他能有文化，有了文化，人的生活才不只是天然界中底事实。《易传》说：“有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所措。”禽兽，即人以外底别底动物。禽兽的生活，

是天然界中底事实。它的生活，是本能的自然底活动，而不是理性的自觉底、有意底努力。它有天然界中底男女之交，而无文化界中底夫妇关系。它有天然界中底传代生育，而无文化界中底父子关系。有些动物，如蜂蚁等，亦有社会底生活，所以朱子说蜂蚁亦有君臣。但它的社会底生活，亦是本能的自然底活动。它虽有社会底生活，而不自知它有社会底生活。它虽如此如此地生活，而不自知如此如此底生活的意义是什么。所以它的君臣，亦不是文化界中底君臣关系。必有文化界中底夫妇等关系，“然后礼义有所措”。言必有此等关系，然后始有文化可说也。文化出于人的理性的活动。如社会底组织、道德底规律等，出于人的道德底理性。科学技术等出于人的理智底理性。人之有文化，证明人是理性底动物。

或说，无论就理性的哪一义说，人不见得完全是理性底。若人都完全是理性底，则世界上应没有不道德底人，亦没有不聪明底人。但事实上这两种人是很多底。于此，我们说：说人是理性底动物，并不是说人是完全地理性底动物。在实际底世界中，没有完全底东西。说这个东西是方底，并不是说它是完全地方底；说这个东西是圆底，并不是说它是完全地圆底。在实际底世界中，没有方底东西是完全地方，亦没有圆底东西是完全地圆。这都是以绝对地方或圆为标准说。说人的“是理性底”是不完全底，亦是以绝对地“理性底”为标准说。就此标准说，人的“是理

性底"当然是不完全底。

并且，人不但是人，而且是动物，是生物。他固然是"理性底"动物，但亦是理性底"动物"。他有一切动物所同有底，生理底心理底要求。而这些要求，在有些时候，不见得不与理性相冲突。人有时为其理性所统治，有时为一切动物所同有底某要求所统治。人虽有理性，而就其本来说，其行为不见得常完全为理性所统治。由此方面看，我们亦可以见人何以不是完全地理性底动物。

但就另一方面说，人虽都不是完全地理性底动物，但亦没有人完全无理性，或完全是非理性底。没有人能离开社会生活。人的生活都多少必须是社会底生活。社会底生活都多少必须是道德底生活。没有完全不道德底人能有社会底生活者。这一点我们于上文绪论中已经证明，下文还要提及。无论我们赞成孟子的或荀子的对于人性底学说，我们都必须承认，个个人都能讲道德、行道德。这个"能"即证明个个人都多少有道德底理性。

就道德底理性说是如此，就理智底理性说亦是如此。人的活动，大部分都是理智底活动。我看见天阴，知道或者要下雨，若于此时出门，我即带伞。这是理智底活动。我上银行取钱，与银行算账，更是理智底活动。一个完全不能有理智底活动底人，若没有别人保护他，是不能生活底。理智的活动，对于人的生活，固然不必有如此密切底关系，亦或许有些人不能有理智的活

动,但人皆有理智底活动,这一点即可证明人皆有理智底理性。

无论就理性底的哪一义说,人都是理性底,而不完全是理性底。但完全地是理性底却是人的最高底标准,所以人必自觉地,努力地,向此方面做。自觉地,努力地向此方面做,即是"做人"。

宋明道学家说人之所以异于禽兽者时,他们注重在人的道德方面。而我们说人之所以异于禽兽者时,我们不只注重在人的道德方面,而亦注重在人的理智方面。西洋人说人是理性动物时,他们注重人的理智底理性。我们说人是理性动物时,我们不只注重人的理智底理性,而亦注重人的道德底理性。宋明道学家所谓"人之至者",是在道德方面完全底人,而我们所谓"人之至者"是在道德方面及理智方面完全底人。

我们所讲底生活方法,注重人的道德底活动,亦注重其理智底活动,或可问:如此二者有冲突时,则将如何解决?于此,我们说,专就人的道德底活动及其理智底活动说,此二者有无冲突,虽是问题,但即令其可有冲突,但在我们所讲底生活方法中,则不会有问题。因为我们所讲底生活方法是不与道德底规律冲突底。我们所讲底生活方法,虽可以是非道德底,而不会是不道德底。所以照我们所讲底生活方法而生活底生活,不能是不道德底。在我们所讲底生活方法内,不能有与道德活动冲突底活动。

我们所讲底生活方法为什么必是不与道德底规律冲突底?有没有一种生活方法,是与道德底规律冲突底?如果一种生活

方法，是所有底人都用或都可用者，则此生活方法，必是不与道德底规律冲突底。因为道德底规律是社会组织所必需底。有了道德底规律，才能有社会。若果所有底人都打算不照着道德底规律生活，则即没有了道德底规律。没有了道德底规律，即没有社会。没有了社会，人即不能生活。不能所有底人，都不照着道德底规律生活，所以亦没有与道德底规律冲突底生活方法，为所有底人都用或都可用者。我们所讲底生活方法是所有底人都用或都可用者，所以必须是不与道德底规律冲突者。

或可问：盗贼的行为是不道德底，但事实上很少底地方没有盗贼。盗贼岂非是完全不照着道德底规律生活？盗贼岂非有其完全与道德规律冲突底生活方法？所谓盗亦有道者，其“道”正是其生活方法也。照我们的看法，盗贼亦是社会中底人，他亦须在社会内生活，因之他的盗贼底行为，虽与道德底规律冲突，而他的生活却并非完全与道德底规律冲突。盗贼，只其偷人或劫人的行为，是与道德底规律冲突底。除此之外，其馀底生活，并不都是如此。例如，盗贼所偷来，或劫来底东西，必要拿去当卖，得来底钱，必要拿去买米面酒肉，这些都是社会底行为，都是不与道德底规律冲突底行为。一个绑票底土匪，虏人勒赎，亦必“言而有信”。不然，以后即没有人去赎票了。所谓“盗亦有道”，都是此类。此类底“道”亦是道德底。再从另一方面说，盗贼们亦自有其团体，其团体亦自是一社会。在其社会内，他们的道德

底规律，往往更严。他们的生活，更须是与道德底规律不冲突底。

我们所要讲底生活方法，虽其中有些不一定是道德底。但照我们所要讲底生活方法而生活底生活，就其整个说，却是道德底，至少不是不道德底。照我们所讲底生活方法而生活底生活是道德底，亦是理智底。照以上所说，实际上没有人的生活，不多少是道德底，亦是理智底。在道德方面，及理智方面均完全底人，即是圣人。照着圣人的标准"做"者，即是"做人"。

以上所说，是我们的，在此篇底，主要底意思。还有一点，我们于此可附带说及。在现在底时论中，颇有一些人，反对理性。他们以为中国人太尊重理性，所以遇事缺乏一种热情。因为如此，所以中国人不能冒险，不能牺牲。因为作这些事，要靠一种冲动，用旧底说法，要靠一股气。《儿女英雄传》中说，十三妹要自杀，但一把没摸着刀，她的气即泄了，因为自杀，仗个干脆。于此我们说，中国人不能作冒险或牺牲底事，是不是事实，我们不论。我们于此只指出，有一种冲动或一股气者，虽能作冒险或牺牲底事，但做冒险或牺牲底事，不必皆需要一种冲动或一股气。此即是说，所谓冲动或一股气，虽是作冒险或牺牲底事的充足条件，而却不是其必要条件。人凭其道德底理性的命令，或理智底理性的判断，亦可作冒险或牺牲底事。而如此作冒险或牺牲底事，是更合乎人之所以为人者，是更可贵底。旧说："慷慨捐生

易，从容就义难。”凭一种冲动或一股气以牺牲者，即所谓慷慨捐生也。凭道德底理性的命令，或理智底理性的判断以牺牲者，即所谓从容就义也。在中国过去及现在底历史中，从容就义底人实在多得很。即在西洋历史中说，如柏拉图所描写底苏格拉底的死，亦是从容就义的极则。这些行为都是理性底行为，而不是只靠所谓热情底冲动底行为。

或可说：这种行为，虽是可能而却是难能底，不是人人皆能行底。于此，我们说：我们所说底生活方法，是求完全底生活所用底方法。完全底生活本来是难能底，但虽是难能底，我们却必须以之为我们的生活的标准。

时论中还有举别底理由，以反对理性者。但我们若了解上述底一点，则这些时论的错误，是不难看出底。

第二篇

行忠恕

“子曰:‘参乎,吾道一以贯之。’曾子曰:‘唯。’子出,门人问曰:‘何谓也?’曾子曰:‘夫子之道,忠恕而已矣。’”(《论语·里仁》)朱子《集注》说:“尽己之谓忠;推己之谓恕……夫子之一理浑然而泛应曲当,譬则天地之至诚无息,而万物各得其所也……盖至诚无息者,道之体也。万殊之所以一本也。万物各得其所者,道之用也。一本之所以万殊也。由此观之,一以贯之之实可见矣。”照朱子的讲法,有天地的忠恕,有圣人的忠恕,有学者的忠恕。《语录》说:“天地是一个无心底忠恕,圣人是一个无为底忠恕,学者是一个着力底忠恕。学者之忠恕,方正定是忠恕。”

先就天地的忠恕说,照朱子的说法,天地之至诚无息,便是天地的忠;万物各得其所,便是天地的恕。忠是道之体,恕是道

之用。朱子《集注》引程子说:"维天之命,於穆不已,忠也;乾道变化,各正性命,恕也。"亦是就天地的忠恕说。朱子《集注》又引程子说:"忠者无妄,恕者所以行乎忠也。忠者体,恕者用,大本达道也。"照宋明道学家的看法,宇宙是一个道德底宇宙。它本身是道德底,没有一点不道德底或非道德底成分在内。因此它是无妄。因其是无妄,所以是诚。《中庸》说:"诚者,天之道也。"周濂溪《通书》亦说:"'大哉乾元,万物资始',诚之源也。'乾道变化,各正性命',诚斯立焉。"此所谓诚亦是宇宙的诚,不是人的诚。程朱所说天地的忠,亦是无妄,亦是诚。从宇宙的忠、诚、无妄底"体",发出来万事万物,这些万事万物的发出,即是天地的"恕"。恕是推己及人。万物各得其所,似乎是天地的推己及人,所以说是天地的恕。宋明道学家以为宇宙的主动者是道德底理性,所以他们的形上学中多用道德学中底名词。海格尔以为宇宙的主动者是理智底理性,所以他的形上学中多用逻辑学中底名词。宋明道学家的形上学与道德学混。海格尔的形上学与逻辑学混。

就圣人的忠恕说,照朱子的讲法,尽己之谓忠,推己之谓恕。朱子《语录》说:"尽己只是尽自己之心,不要有一毫不尽。如为人谋一事,须直与他说,这事合做与否。若不合做,则直与说,这事决然不可为。不可说道,这事恐也不可做,或做也不妨,此便是不尽。"《语录》又说:"圣人是因我这里有那意思,便去及人。

因我之饥寒,便见得天下之饥寒,自然恁地去及他。贤人以下,知道我是要恁地,想人亦要恁地,而今不可不教他恁地,便是推己及物,只是争个自然与不自然。”照朱子的说法,推己及人是恕,推己及人,须尽自己之心是忠。如自己愿吃饱,亦愿别人吃饱是恕;如自己愿吃十分饱,则亦愿别人吃十分饱是忠。圣人由己自然及人,更不必有意地“推”,此是无为底忠恕。学者则须有意地推,此是着力底忠恕。然说及忠恕时,我们所着重者,正是有意地推。所以说:“学者之忠恕,才是正定底忠恕。”

我们于以下所讲底,是朱子所谓学者底忠恕一类底。照我们的讲法,忠恕一方面是实行道德的方法,一方面是一种普通“待人接物”的方法。

先说忠恕二字的意义。恕是“己所不欲,勿施于人”,这是《论语》上有明文底。所以对于恕字的意义,不必再有诤论。《论语》上虽常说忠,但究竟什么是忠,则并未说明。《论语》上常有人“问仁”、“问孝”,但没有人问忠。照朱子的讲法,“推己及人”是恕,竭尽自己的心去及人是忠。照这一方面说,恕是主,忠是所以行乎恕者。但照朱子所谓天地的忠恕类推,则又似乎是:尽己以诚实无妄是忠,推己及人是恕。人必须先有诚实无妄之忠,然后可有推己及人之恕。照这一方面说,忠是主,恕是所以行乎忠者。无论从哪一方面说,忠恕俱不是平等底。他这种说法,是否合乎孔门的忠恕的原意,我们现在不论。我们现在并不打算

对于孔门所谓忠恕的原意,作历史底研究。朱子的说法,可以认为是他自己的一种说法。

照我们的看法,在朱子的这种说法里,推己为恕,固然无问题,但尽己为忠,似乎应该补充为:“尽己为人”为忠。若只尽己而不为人,则不是普通所谓忠的意义。曾子说:“为人谋而不忠乎?”尽自己的力量为人谋是忠,否则是不忠。但若为自己谋,则无论尽己与否,俱不发生忠不忠的问题。我们现在说:人必须忠于职守。一个人的职守,都是他为国家、为社会,或为他人,所作底事。对于这些事可有忠或不忠的问题。但一人为他自己所作底事,则不是职守,他对于作这些事,亦不发生忠或不忠的问题。譬如一个人替银行管钱。管钱是他的职守,管得好是忠于职守,管得不好是不忠于职守。但如一个人管他自己的钱,则管钱不是职守,管得好或不好,不发生忠或不忠的问题。所以照普通所谓忠的意义,我们必须说“尽己为人”谓忠。

忠孝之忠,专指尽己以事君说。尽己事君,尽己为君办事,是忠,因事君或为君办事,亦是为人办事。在旧日底社会中,为君办事,是为人办事中之最重要者,所以忠有时专指尽己以事君说。此忠即忠孝之忠。关于此点,我们于《新事论·原忠孝》篇中,有详细底讨论。

怎么样才算是尽己为人呢?为人作事,必须如为自己作事一样,方可算是尽己为人。人为他自己作事,没有不尽心竭力

底。他若为别人作事，亦如为他自己作事一样地尽心竭力，他愿意把他自己的一种事，作到怎样，他为别人作一种事，亦作到怎样，这便是尽己为人。

所以忠有照己之所欲以待人的意思。我们可以说：己之所欲，亦施于人，是忠。己所不欲，勿施于人，是恕。忠恕都是推己及人，不过忠是就推己及人的积极方面说，恕是就推己及人的消极方面说。

我们于以下再就忠恕是实行道德的方法说。此所说道德，是指仁说。仁是所谓五常之首，是诸德中底最重要底一德。孔子说："夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人，能近取譬，可谓仁之方也已。"（《论语》）朱子《集注》说："譬，喻也；方，术也。近取诸身，以己所欲，譬之他人，知其所欲，亦犹是也。然后推其所欲，以及于人，则恕之事，而仁之术也。"或问仁恕之别。朱子说："凡己之欲，即以及人，不待推以譬彼而后施之者，仁也。以己之欲，譬之于人，知其亦必欲此，而后施之者，恕也。此其从容勉强，固有浅深之不同，然其实皆不出乎常人一念之间。"朱子此所说恕，兼忠恕说。仁即是上文所说，圣人无为底忠恕。忠恕即是上文所说，学者着力底忠恕。如欲有无为底忠恕，则需从着力底忠恕下手。所以忠恕是"仁之方"，言其为行仁的方法也。

行仁的方法，统言之，即是推己及人；分言之，即是己之所欲，亦施于人，己所不欲，勿施于人。而此所说欲或不欲，即是平

常人之欲或不欲，所谓"不出乎常人一念之间"。

孟子对于孔门的这一番意思，有很深底了解。齐宣王说："寡人有疾，寡人好色"，所以不能行仁政。孟子说：如果因你自己好色，你知天下人亦皆好色，因而行一种政治，使天下"内无怨女，外无旷夫"，这就是仁政。齐宣王又说："寡人有疾，寡人好货"，所以不能行仁政。孟子说：如果因你自己好货，你知天下人亦皆好货，因而行一种政治，使天下之人，皆"居者有积仓，行者有裹粮"，这就是仁政。孟子这一番话，并不是敷衍齐宣王底话，所谓仁政，真正即是如此。孟子说："古之人所以大过人者无他焉，善推其所为而已矣。"推即是推己及人，即是行忠恕。不待推而自然及人，即是仁。不待推而自然及人，必须始自推己及人，所以忠恕是仁之方，是行仁的方法。

孔孟所讲忠恕之道，专就人与人底关系说。再进一步说，人不仅是人，而且是社会上某种底人，他是父、是子、是夫、是妇。一个父所希望于他的子者，与他所希望于别人者不同。一个子所希望于他的父者，与他所希望于别人者亦不同。《大学》、《中庸》，更就这些方面讲忠恕之道。《大学》说："所恶于上，毋以使下。所恶于下，毋以事上。所恶于前，毋以先后。所恶于后，毋以从前。所恶于右，毋以交于左。所恶于左，毋以交于右。此之谓絜矩之道。"一个人在社会中，有一个地位。这个地位，有它的上下左右。他所恶于他的上者，亦必为其下所恶。既知为其下



>>> 孟子像。孟子讲的忠恕是仁之方，是行仁的方法。孔孟所讲忠恕之道，专就人与人的关系来说的。

所恶，则即毋以此施于其下。此即是“己所不欲，勿施于人”，此即是恕。从另一方面说，一个人所希望于其上者，亦必为其下所希望。既知为其下所希望，则以此施于其下。此即是己之所欲，亦施于人，此即是忠。

《中庸》说：“《诗》云：‘伐柯伐柯，其则不远。’执柯以伐柯，睨而视之，犹以为远。故君子以人治人，改而止，忠恕违道不远，施诸己而不愿，亦勿施于人。君子之道四，丘未能一焉。所求乎子，以事父，未能也。所求乎臣，以事君，未能也。所求乎弟，以事兄，未能也。所求乎朋友，先施之，未能也。”一个人若不知何以事父，则只需问，在事父方面，其自己所希望于其子者是什么。其所希望于其子者，即其父所希望于其自己者。他如以此事其父，一定不错。此即是己之所欲，亦施于人。此即是忠。自另一方面说，在事父方面，一个人若不知他的父所不希望于他自己者是什么，则只需问其自己所不希望于其子者是什么。他如勿以此事其父，一定不错。此即是己所不欲，勿施于人，此即是恕。在各种社会制度内，父子兄弟等所互相希望者不必同。但如此所说底忠恕之道，则总是可行底。

忠恕之道，是以一个人自己的欲或不欲为待人的标准。一个人对于别底事可有不知者，但他自己的欲或不欲，他不能不知。《论语》说：“能近取譬。”一个人的欲或不欲，对于他自己是最近底。譬者，是因此以知彼。我们说：地球的形状，如一鸡蛋。

此即是一譬，此譬能使我们因鸡蛋的形状而知地球的形状。一个人因他的自己的欲或不欲，而推知别人的欲或不欲，即是“能近取譬”。

孟子说：“权，然后知轻重；度，然后知长短。物皆然，心为甚。”对于物之轻重长短，必有权度以为标准。对于别人的心，一个人亦有权度。这权度即是一个人的欲或不欲。一个人有某欲，他因此可推知别人亦有某欲。如此，他自己的某欲，即是个权，是个度。他知别人亦有某欲，则于满足他自己的某欲时，他亦设法使别人亦满足某欲，至少亦不妨碍别人满足某欲。此即是推己及人，此即是“善推其所为”。

《大学》所谓“絜矩”，亦是这个意思。一个人的欲或不欲，譬如是个矩，“所恶于上，毋以使下”等，即是以自己的矩去度量别人。所以，“所恶于上，毋以使下”等，是絜矩之道。

《中庸》说执柯伐柯，其则不远。一个人以他自己的欲或不欲去度量别人时，他自己的欲或不欲，即是个标准，即是个“则”。朱子《语录》说：“常人责子，必欲其孝于我，然不知我之所以事父者曾孝否。以我责子之心，而反推己之所以事父，此便是则也。常人责臣，必欲其忠于我，然不知我之事君者尽忠否。以我责臣之心而反之于我，则其则在此矣。”一个人若何待人的“则”，便在他自己的心中。所以执柯伐柯，虽其则不远，然犹须睨而视之，至于一个人若何待人之则，则更不必睨而视之。所以执柯伐柯

之则，犹是远也。

忠恕之道的好处，即行忠恕之道者，其行为的标准，即在一个人的自己的心中，不必外求。猜枚是一种很方便底玩意，因为它所用底工具，即是人的五指。五指是人人有底，随时皆可用。我们下棋需要棋子棋盘，打球需要球场球拍，这都是需要另外找底。猜枚所需要底五指，则不必另外找，所以行之最方便。行忠恕之道者，其行为的标准，亦不必另外找，所以是最容易行底。然真能行忠恕者，即真能实行仁，若推其成就至极，虽圣人亦不能过。所以忠恕之道，是一个彻上彻下底"道"。

有些人要在古圣先贤的教训中求行为的标准。这些标准不如忠恕之道所说底切实合适。因为古圣先贤的教训，不是说及一类底事，即是说及某一件事，如他们的教训是说及某一类事者，则其所说，必是较宽泛底。一个人当前所遇见底事，虽亦可属于某一类，但它总有它的特殊方面，为某一类所不能概括者。关于某一类底事底教训，如适用于某一类中底某一事，则常使人感觉宽泛，不得要领。例如事亲是一类事。事亲须孝，这是尽人皆知底。但对于事亲一类中底每一事，如只以须尽孝为其标准，则行此事者仍觉得无所捉摸。他虽知尽孝是事亲一类底事的标准，但对于这一类事中底每一事，仍不一定能知若何行方合乎此标准。这种宽泛底标准，从实际行为的观点看，是没有大用处底，是不切实底。

如古圣先贤的教训是说及某一件事者，则其所说，必较切实，不宽泛。不过一个人如欲应用此教训于当前底一件事，此当前底一件事必须与原来所说底一件事是一类者。虽是一类，然亦必有许多不同。于此一个人又常觉得古圣先贤关于某一件事底教训，因说得太切实了，如适用之于当前底一件事，又不合适。

但如果一个人于事亲的时候，对于每一事，他只需想他所希望于他的儿子者是如何，则当下即可得一行为的标准，而此标准对于此行为是切实底而又合适底。一个人于待朋友的时候，对于每一事他只需想，他所希望于朋友者是若何，则当下即可得一行为的标准，而此标准对于此行为，亦是切实底而又合适底。

又有人以为人有良知，遇事自然知其应如何办。一个人的良知，自然能告他以任何行为的标准。此说亦以为，一个人如欲知任何行为的标准，不必外求。此说虽与忠恕之道之说同样简单，但不如其平易。因为良知说须有一种形上学为根据，而忠恕之道之说，则无须有此种根据也。己之所欲，亦施于人；己所不欲，勿施于人。此欲或不欲，正是一般人日常所有底欲或不欲，并无特别神秘之处。所以忠恕之道，又是极其平易底。

以上是把忠恕之道作为一种实行道德的方法说。以下我们再把忠恕之道作为一种普通“待人接物”的方法说。

在日常生活中，有许多事情，我们不知应该如何办。此所谓应该，并不是从道德方面说，而是从所谓人情方面说。普通常说

人情世故，似乎人情与世故，意义是一样底。实则这两个中间，很有不同。《曲礼》说：“来而不往，非礼也。”一个人来看我，在普通底情形中，我必须回看他。一个人送礼物与我，在普通底情形中，我必回礼与他。这是人情。“匿怨而友其人”，一个人与我有怨，但我因特别底原因，虽心中怨他，而仍在表面上与他为友。这是世故。我们说一个人“世故很深”，即是说此人是个虚伪底人。所以“世故很深”，是对于一个人底很坏底批评。我们说一个人“不通人情”，即是说此人对于人与人底关系，一无所知。所以“不通人情”，亦是对于一个人底很坏底批评。“不通人情”底人，我们亦常说他是“不通世故”。这是一种客气底说法。“不通世故”可以说是一个人的一种长处。而“不通人情”，则是人的一种很大底短处。

“来而不往，非礼也。”若专把来往当成一种礼看，则可令人感觉这是虚伪底空洞底仪式。但如我去看一个人，而此人不来看我，或我与他送礼，而他不与我送礼，或我请他吃饭，而他不请我吃饭，此人又不是我的师长、我的上司，在普通底情形中，我心中必感觉一种不快。因此我们可知，如我们以此待人，人必亦感觉不快。根据己所不欲，勿施于人的原则，我们不必“读礼”而自然可知，“来而不往”，是不对底。

一个人对于别人做了某种事，而不知此事是否合乎人情，他只须问，如果别人对于他做了这种事，他心中感觉如何。如果他

以为他心中将感觉快乐，则此种事即是合乎人情底；如果他以为他心中将感觉不快，则此种事即是不合乎人情底。

在某种情形下，一个人如不知对于别人做何种事方始合乎人情，他只须问他自己，在此种情形下，别人对于他做何种事，他心中方觉快乐。他以为可以使他心中感觉快乐者，即是合乎人情底；他以为可以使他心中感觉不快者，即是不合乎人情底。

在表面上，礼似乎是些武断底、虚伪底仪式。但若究其究竟，则它是根据于人情底。有些深通人情底人，根据于人情，定出些行为的规矩，使人照着这些规矩去行，免得遇事思索。这是礼之本义。就礼之本义说，礼是社会生活所必须有底。所以无论哪一个社会，或哪一种社会，都须有礼。

但行礼的流弊，可以使人专无意识、无目的底，照着这些规矩行，而完全不理会其所根据底人情。有些人把礼当成一套敷衍面子底虚套，而不把它当成一种行忠恕之道底工具。如此则礼即真成了空洞底虚伪底仪式。如此则通礼者即不是通人情而是通世故。民初人攻击礼及行礼底人，都完全由此方面立论。其实这是礼及行礼的流弊，并不是礼及行礼的本义。民初人所要打倒底孔家店的人，亦反对礼及行礼的这一种底流弊。《论语》说："子夏问曰：'巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮，何谓也？'子曰：'绘事后素。'曰：'礼后乎？'子曰：'起予者，商也。始可与言诗已矣。'"朱子《集注》说："礼必以忠信为质，犹绘事必以粉素为

先。”朱子《集注》又引杨氏曰：“甘受和，白受采，忠信之人，可以学礼。苟无其质，礼不虚行。”此即是说，必老实质朴底人，始能不以礼为空洞底虚套而行之。所以必老实质朴底人始可以行礼。老实质朴底人行礼，是以礼为行忠恕之道底工具而行之。如此底行礼是合乎人情。油滑虚伪底人行礼，是以礼为敷衍面子底虚套而行之。如此底行礼是“老于世故”。

一个主人请客，如某客没有特别底原因，而不去赴会，则为失礼。专把这种事当成一种失礼看，则又可令人感觉，礼是一种虚伪底空洞底套子。但如一个人自作主人，遇见这种情形，他必心感不快。根据己所不欲，勿施于人的原则，他亦不必“读礼”，即可知这种行为是不对底。

我住在一个地方，如有朋友来此，立刻即来看我，我心里感觉快乐，他如不来看我，或过许多天才来，我心里即感觉不快。根据己之所欲，亦施于人的原则，我们如到一个地方，先看朋友，是礼，是合乎人情的行为。《孟子》说沈克到一个地方，过三天才去看孟子。孟子问他：何以不早来？沈克说：“馆舍未定。”孟子说：“馆舍定，而后始见长者乎？”沈克说：“克有罪。”沈克对于孟子底的行为是失礼。专从失礼看，又不免令人感觉，礼是一种虚伪底空洞底套子。但从忠恕之道看，礼不是套子，礼是有根据于人情底。

或可说：讲忠恕之道者，都以为人的欲恶是相同底。如人的

欲恶是不相同底,则此人之所欲,或为别人之所恶。如此人推其所欲,施于别人,则别人适得其所恶,且不大糟?关于此点,我们说,凡关于人底学问,都是以人的大致相同为出发点。生理学及医学以为人的生理是大致相同底。心理学以为人的心理是大致相同底。若在这些方面,每人各绝不相同,则即不能有生理学、医学,及心理学。孟子说:"口之于味也,有同嗜焉。""目之于色也,有同美焉。"如果人的口无同嗜,则即不能有易牙。如果人的目无同美,则即不能有子都,更不能有美术。《孟子》说:"不知足而为屦,我知其不为蒉也。"鞋店里做鞋,虽不知将来穿鞋者之脚的确切底尺寸,但他决不将鞋做成筐子。因为人的脚的确切底尺寸,虽各不相同,然大致总差不多,所以鞋店里人,虽不必量将来穿鞋者的脚,而他所做底鞋,大致都可以有人穿。由此可见,人在许多方面,都是大致相同底。讲忠恕之道者以为人的欲恶大致相同,是不错底。有一故事说:某人作官,以长于恭维上司著称。一日有新总督到任,此人往接。新总督以不喜恭维著称。此人的同官谓此人:新总督以不喜恭维著称,你还能恭维他吗?此人说:有何不能?及总督到,见众官,即说:本人向不喜恭维,请大家勿以恭维之言进。此人即进曰:"如大帅者,当今能有几人?"新总督亦为之色喜。此故事颇可说明,人的欲恶是大致相同底。

或可说:人既皆喜阿谀,则行忠恕之道者,亦必将因自己喜

阿谀，而知人亦喜阿谀，因此见人无不阿谀。然阿谀何以有时又是不道德底行为，至少亦常是不高尚底行为？于此我们说：人都喜听好话，这是事实。在相当范围内，对于人说好话，使其听着顺耳，是行忠恕之道，是合乎人情底。我们于见人时所说底所谓“客气话”，如“你好哇”、“你忙哇”，都是这一类底好话。于人结婚时，我们说：“百年好合。”于人庆寿时，我们说：“寿比南山。”于贺年片上，我们所说底吉祥语，都是这一类的好话。这些话可以使受之者心中快乐，而又于他无害，所以说这些好话是行忠恕之道，是合乎人情底。但如说好话超过相当底范围，则听之者或将因此而受害。受害是己所不欲者。己所不欲，勿施于人。所以不说过分底好话，亦是行忠恕之道，亦是合乎人情底。且见人说过分底好话者，其用心往往是对人别有所图。所以有时是不道德底，至少亦常是不高尚底。所谓阿谀，正是指这种见人说过分底好话的行为而言，所以阿谀有时是不道德底，至少亦是不高尚底。

以上所说底忠恕之道，都是就在平常情形中人与人的关系说。若在特别底情形中，则忠恕之道有时似乎不可行，而实则仍是可行底。例如在平常情形中，我们对于朋友，须说相当底客气话、好听话，但有时对于朋友，须劝善规过，劝善规过底话，未必是朋友所爱听底。如此看，则对于朋友底劝善规过，似乎不合忠恕之道。但这不合不过是表面上底。我们向来说：“良药苦口而利于病，忠言逆耳而顺于行。”忠言虽逆耳，而于受之者是有利

底。有利是己之所欲。己之所欲，亦施于人，所以向人进忠言，亦是行忠恕之道，是合乎人情底。

又例如，如一人来约我做不道德底行为，我如拒绝，彼必不欲，如此则我亦将因行忠恕之道而从之乎？关于此点，我们说：如果一人所做底行为是不道德底，则其行为大概亦是不合忠恕之道者。他的行为不合忠恕之道，则我不从之，正是行忠恕之道也。例如一人做偷窃的行为，此行为是不合忠恕之道者，因此人虽偷人，而必不愿人偷他。如此人约我同去偷窃而我不从之，我的理由是：我不愿人偷我，所以我亦不偷人，这正是合乎忠恕之道。如此人是我的朋友，我不但不从之，且须设法使其亦不偷窃。此是“所求乎朋友，先施之”。此亦正是忠恕之道。

我们有时且须帮助别人捕盗。我们于此时不能设想：假如我是贼，我不愿别人来捕我，因此我亦不捕盗。我们不能如此设想，因为做贼根本上即是一种反乎忠恕之道底行为也。但我可想：我如被盗，我愿别人来帮我捕盗。己之所欲，亦施于人。所以帮人捕盗，是合乎忠恕之道底。

这些都是比较容易看见底道理。尚有不十分容易看见者，下略述之。

人的欲恶虽大致相同，但如有许多可欲底事不能俱得，或许多可恶底事不能俱免，则须作选择。此选择可以因人不同。如孟子说：“鱼，我所欲也；熊掌，亦我所欲也。二者不可得兼，舍鱼

而取熊掌者也。”孟子舍鱼而取熊掌，但亦未尝不可有人舍熊掌而取鱼。馆子里菜单里有许多菜，这些菜都是好吃底，但每个客人所点底，可以不同，或不尽同。在馆子里，主人有时请客人自己点菜，正是为此。主人可想：我好吃美味，客人亦好吃美味，所以请他下馆子，但我自己所好底美味，不必即是客人所好底美味，所以请他自己点菜，这是不错底。皆好美味，是人的大同；各有所好底美味，是人的小异。

然因有此种情形，则忠恕之道，有时行之，似有困难。例如“所求乎子以事父”，我所求于我的子者及我的父所求于我者，可大同而小异。如我希望我的子上进，我的父亦希望我上进，这是大同。但假如我所谓上进，是就道德学问方面说，我的父所谓上进，是就富贵利达方面说，则我所希望于我的子者及我的父所希望于我者，其间不免有小异。如此，则我如以我所求乎子者以事父，未必即能得我的父的欢心。

在这些情形中，有些时候，大同中底小异是不相冲突底。例如一个人希望他的子以美味养他，他如行忠恕之道，他自亦须以美味养他的父。但他所好底美味是鱼，而他的父所好底美味是鸡。此父子二人所好不同，但其所好并不互相冲突。这一个人可以希望他的子予他鱼，而他自己则予其父鸡。这是没有什么困难底。但如大同中底小异，有冲突的时候，则即有困难发生了。例如一个人希望他的儿子在学问道德方面上进，他如以其

所希望于其子者事父，则他自己亦须在学问道德方面上进，然如他的父所希望于他者，是在富贵利达方面上进，则在道德学问与富贵利达不能兼顾的时候，此人即遇一问题：他或者为求得其父的欢心，而牺牲他自己的志愿，或遂行他的志愿，而不顾他的父的希望。于此情形中，忠恕之道，似乎是难行了。

对于这一类的情形，我们应该略其小异而观其大同。如果一个人想着：他希望他的子上进，所以他亦须上进，以期勿负他的父的希望，他即是对于他的父行忠恕之道，虽此人所以为上进者，与其父所以为上进者，不必尽同。向来有孝子而不得其父的欢心者，其原因多由于此。在传说中，舜是一最好底例。

本来以忠恕之道待人，在原则上人虽本可以得对方的满意，而事实上却不能必如此。因人之欲恶，有大同亦有小异。在有些时候，别人的欲恶，在其小异方面，我本不知之。所以"有不虞之誉，有求全之毁"。在有些时候，别人的欲恶，在其小异方面，我虽知之，而亦不必特意迎合之。在普通交际中，特意迎合一人的欲恶的小异，则即是，或近于，奉迎谄媚。在普通人与人的关系中，我只需以己度人，而知其好恶的大同，不必曲揣人意，而注意于其好恶的小异。我只行忠恕之道，推己及人，至于人之果满意与否，则不必问。此之谓"直道而事人"。

然若一人真行忠恕之道，使对方能知其所以待人者，实亦其所希望人之待己者，则事实上对方对于此人的行为，虽一时因欲

恶的小异，或有不满，但久亦必能原谅之。《论语》说："晏平仲善与人交，久而敬之。"晏平仲何以能使人久而敬之，《论语》虽未说，不过人若真能以忠恕之道待人，虽一时或因不合乎别人的欲恶的小异，而致其不满，但久则终可因其合乎别人的欲恶的大同，而得其原谅。行忠恕之道者，确可谓"善与人交，久而敬之"。

各种社会的制度不同，所以在一种社会内，某种人之所希望于某另一种人者，与在另一种社会内，某种人之所希望于某另一种人者，可以不同。例如在一种社会内，有君臣。在另一种社会内，则可只有一般底上下而无君臣。君臣虽亦是上下，而是一种特别底上下。譬如说"君要臣死，臣不得不死"等，只可对于君臣说，而不可对一般底上下说。虽亦有人说，君臣一伦，即等于上下，然其实是不相等底。君之所希望于臣者，一般底上不能希望于其下。又如在以家为本位底社会中，兄之所希望于弟，或弟之所希望于兄者，比在以社会为本位底社会中，兄弟所互相希望者，要大得多。在以家为本位底社会中，父之所希望于子，及子之所希望于父者，比在以社会为本位底社会中，父子所互相希望者，亦要大得多。如使父子兄弟均在一种社会内，这些分别，固然不成问题。但如一社会在所谓过渡时代中，由一种社会转入另一种社会，一个父所处是一种社会，一个子所处是另一种社会。在现在中国，这些情形甚多，而且易见。有许多父是生长在以家为本位底社会之内，因之他所希望于其子者，可以甚多。而

其子则生长于以社会为本位底社会之内，他所希望于他的子者，可以甚少。他如以他所求于子者事父，他的父必不满意。我们所看见底，有许多家庭问题，大部分都是从此起底。而老年人所以常有“人心不古，世风日下”的感叹者，大部分亦是从此起底。

虽在这些情形中，“所求乎子以事父”，还是可行底。一个人所以事父者，如确乎是他所希望于其子者，他的事父，总可以得到他的父的原谅，至少总可以得到一般人的原谅。一个人所希望于别人者，及其所以待人者，有些是随社会制度的变而变底。在这些方面，一个人所希望于别人者，及其所以待别人者，应该根据于同一种社会制度。这一点在普通底情形中，固不大成问题。但在一个所谓过渡时代中，往往有人，其所希望于人者，与其所以待别人者，不根据于同一种社会制度。他的行为，一时取这一种社会制度所规定底办法，一时取那一种社会制度所规定底办法，而其所取，都是合乎他自己的私利底。例如一个人，对于许多事，皆不遵奉他的父的意旨，他以为是照着以社会为本位底社会制度的办法办底，但是对于他父的财产，则丝毫不放松。如果他是长子的时候，他还可以引经据典地证明，他可以独得，或多得他父的财产。于是他的行为又是照着以家为本位底社会制度的办法办底。这种行为，是不合乎忠恕之道底。他如反身自问，他自己决不愿有这种儿子。一个人对于他的上司，不愿行种种礼节，自以为是要废除阶级，实行平等。但他的下属，若对

于他不行种种礼节，他又不答应了。此人是不讲忠恕之道底，他的行为是不合乎“所恶于下，毋以事上”的原则底。但一个人所希望于别人及其所以待别人者，皆一致地照着某种社会制度所规定底办法办，则我们虽或不赞成某种社会制度所规定底办法，而对于此人在这些方面底行为，仍不能不说是合乎忠恕之道。

如一个人所希望于别人者，与其所以待别人者，一时取这一种社会制度所规定底办法，一时取那一种社会制度所规定底办法，而其所取，都是牺牲自己，而为别人的便利。这个人的这种行为，是合乎忠恕之道底。因为“为别人便利，而牺牲自己”，亦是我所希望于别人者。所求于人者，先施之，是合乎忠恕之道底。我若有个儿子，虽不在与我同一种底社会之内，而仍照我所在底一种社会制度所规定底办法以事我，我是更满意底。因此我知，我若如此事我的父，我的父亦是更满意底。

以上是就这种社会、那种社会说，以下再就这个社会、那个社会说。就某种社会说，与就某个社会说，有很大底分别。例如说资本主义底社会、社会主义底社会，是就这种社会、那种社会说，是就某种社会说。如说中国社会、西洋社会，是就这个社会、那个社会说，是就某个社会说。

这个社会与那个社会的礼，虽俱根据于人情，而可以不同。这是由于他们对于在某方面底人情的注重点不同。例如中国人宴客，如只一桌，主客坐在离主人最远底地方。西洋人宴客，则

主客坐在离主人最近底地方。这差异并不是这种社会与那种社会的差异，而是这个社会与那个社会的差异。此差异虽是差异，但均合乎忠恕之道。中国宴客的坐法，使客人高高在上，乃所以尊之也。尊之是主客愿意受底。西洋宴客的坐法，使主客坐在主人旁边，乃所以亲之也。亲之亦是主客愿意受底。我们待人或尊之、或亲之，二者是不容易兼顾到底。所以说，父尊母亲。所以待人或尊之、或亲之，在不能兼顾的时候，二者必选其一。无论所选者为何，若使对方能了解其意，他都是要感觉快乐底。以为招待一社会的人必用其社会底一套礼，是错误底。

大概在西洋人的社会中，人待人是要亲之，而在中国社会中，人待人是要尊之。于上所说者外，在许多别底方面，亦可见此点。例如中国人写信，上款写某某仁兄大人阁下。称阁下者，不敢直斥其人也，此是尊之。西洋人写信，上款称亲爱底某先生，直斥其人而又称之为亲爱底，此是亲之。在中国旧日，一个皇帝的名是圣讳，此是尊之。而西洋人则直呼其君的名，此是亲之。清末人说，中国尚文，西洋尚质。尚文者对于人以尊之为贵，尚质者对于人以亲之为贵。虽有此不同，尊或亲均是人所愿受底。所以尊人或亲人，俱是合乎忠恕之道底。

由上所说，我们可以知道，忠恕之道，是在任何时代、任何地方，都可以行底。范纯仁说："吾平生所学，得之忠恕二字，一生用之不尽。"此话是经验之谈，极有道理底。

第三篇

为无为

在中国哲学里，无为二字有许多意义。照一个意义讲，无为即是少为或寡为。如先秦的道家，在社会政治方面，主张“返朴还淳”，在个人生活方面，主张“少私寡欲”。此所谓无为均是这一意义底无为。人是动物，即“望文生义”，我们亦可知人不能免于动，动即是为。至少吃饭睡觉这一种底动，这一种底为，总是有底。人不能完全不动，即不能完全无为，所以这一意义底无为，即是少为或寡为。不曰少为或寡为而曰无为者，不过是有些人欲以这两字的字面底意义，表示少为或寡为之极端底说法而已。

照另一意义讲，无为即是率性而为，不有意地为。照道家的说法，万物皆有所可、有所不可，有所能、有所不能。人亦是如

此。人若照着他所能去为，即是不有意地为，率性而为。不有意地为，率性而为，即是无为。这一意义底无为，魏晋道家讲得最清楚。照郭象《庄子注》的讲法，一个天才诗人，虽写千万首诗，亦是无为。因为他写诗是他的天才的自然发展，行乎其所不得不行，止乎其所不得不止，不是矫揉造作地要作诗。一个斗方名士，虽写一首诗，亦是有为。因为他写诗是矫揉造作地要写诗。他矫揉造作地要写诗，以求人家称他为诗人，赞他为风雅。魏晋道家仍沿用先秦道家所谓"返朴还淳"等语，不过他们所给与此等语的意义，则与先秦道家不同。一个天才诗人虽写千万首诗，亦是朴，不是文。一个斗方名士，虽只写一首诗，亦是文，不是朴。

照另外又一意义讲，无为即是因势而为。一个人或一个社会，能随着时势走底，即是无为；不随着或逆着时势走底，即是有为。用现在底话说，随着时代潮流走底是无为，不随着或反着时代潮流走底，是有为。我们常说"顺水推舟"及"水到渠成"。顺着时势走，如"顺水推舟"，推舟底人是不费力底，所以是无为。不顺着时势或逆着时势走，如"逆水行舟"，行舟底人是费力底，所以是有为。顺着时势走，如水到而渠自成，不必特意费力于造渠，所以是无为。不顺着时势走或逆着时势走，如水已到而硬不让其成渠，硬不让是费力底，所以是有为。

照再另外底一意义讲，无为即是顺理而为。这一点《庄



>>> 庄子像。在《庄生主》中，庄子认为，无为就是顺理而为。

子·养生主》有很清楚底说法。《庄子·养生主》说，庖丁的刀，用了十九年，解了数千牛，“而刀刃若新发于硎”。牛身上有天然底腠理，即所谓天理。庖丁始学解牛的时候，他看不见这些天然底腠理，他只看见一个整个底牛。三年之后，他一见牛即见这些腠理，他所看见底是一个浑身都是漏洞底牛，而不是一个整个底牛。于是他解牛，即从这些漏洞处下手，所谓“依乎天理，因其固然”。所以他虽解许多牛，而刀刃不伤。因为漏洞的地方，是“有间”，而刀刃是“无厚”，以无厚入有间，不费丝毫之力。他这解牛，即是依理而为。如此底为，可以不费丝毫之力，所以是无为。普通底庖人，于解牛之时，并看不见牛身上的漏洞，只看见一个整个底牛。牛对于他是浑然一体，所以他于解牛时，简直不知如何下手。不知如何下手而又不得不下手，只得拿刀乱砍一阵，不是砍着骨，便是砍着筋，所以费力而刀亦吃亏。他解牛不是“依乎天理，因其固然”，即不是顺理而为。他因此费力而刀亦吃亏。就其费力而刀亦吃亏说，他的为是有为。《庄子·达生》篇说：吕梁丈人善游水，其方法是“从水之道而不为私焉”。这亦是说顺理而为。我们常说善游水者为精通水性。通水性则能顺水性而游。能顺水性者，不费力而游，其游是无为。不顺水性者，费力而或不能游，其费力是有为。推到别底人事上，亦常有这种情形。有些人办事，事一到手，即看出事的漏洞，不费力即将事解决。有些人办事，只看见一堆事，而看不见漏洞，只见事横在前，

而无路可走。无路可走,而又不能不走,于是瞎闯乱撞,费尽气力而仍是走不动。俗语说:“会者不难,难者不会。”会者不难,是无为而为;难者不会,是有为而为不成。

照再另外一意义讲,无为即是无为而无不为。先秦道家所讲道的无为,是此意义底无为。道无为而任万物之自为,所以他虽无为而实无不为。法家所说底无为,亦是此意义底无为。君无为而任臣下之自为,所以他亦虽无为而实无不为。

孔子虽说:“无为而治者,其舜也欤?”但此后儒家不说无为。以后儒家说:“正其谊不谋其利;明其道不计其功。”此话虽是董仲舒说底,比较晚出,但确可表示儒家对于“为”底态度。儒家对于“为”底态度,不是“无为”,而是“无所为而为”。如因一事是对于个人有利,或有功,而为之,则此为是有所为而为。利或功即是此为之所为。如因一事是应该为而为之,则此为是无所为而为。无所为而为,与无为不同。但一个人若真能无所为而为,则亦可以得到一种无为。宋明道学家所说底无为,即是属于这一类底无为。宋明道学家,陆王一派说无为,是就心说。程明道说:“天道无心而成化,圣人有心而无为。”又说:“君子之学,莫若廓然而大公,物来而顺应。”孟子说:“今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕恻隐之心,非所以纳交于孺子之父母也,非所以要誉于乡党朋友也,非恶其声而然也。”这一段话是宋明道学家所常引用底。用这一段所说底事作例。一个人乍见孺子将入于井,皆有

怵惕恻隐之心。他所以如此，并不是要纳交于孺子之父母等，并不是有所为。于此时他的心是廓然大公底，他的廓然大公底心，感觉到怵惕恻隐，即向前救此孺子。此即所谓物来顺应。有恻隐之心，以及向前救此孺子，皆是无所为而为。如有所为而为，用宋明道学家的话，即是有私意，有私意，则此心即不是廓然大公底了。心不是廓然大公底，则其发出底行为，即不是“顺应”，即有私意造作，有私意造作是有为，无私意造作是无为。

宋明道学家中，程朱一派说无为，是就理说。朱子说：“廓然大公，只是除却私意，事物之来，顺他道理应之。”又说：“至于圣人则顺理而已，复何为哉？”此无为是就理说。照朱子的说法，就道德方面说，对于每一种事都有一个最好底、最妥当底办法。此办法即是理，照着理去办是顺理，顺理是无为。若于顺理外另有所为，即是有私意，有私意造作是有为，无私意造作是无为。此所说无为，与道家所说顺理而为底无为，有相似处。

我们于本篇所要多讲者，是无所为而为底无为。道家所说率性而为底无为，实则亦是无所为而为底无为。不过道家所说率性而为底无为，注重在兴趣方面。而儒家，如宋明道学家，所说无所为而为底无为，则注重在道德方面。我们于以下讲无所为而为底无为，亦从两方面说，一方面从兴趣说，一方面从道德说。以下先从兴趣方面，说无所为而为底无为。

小孩子的游戏，最有无所为而为底精神。在游戏中，小孩子



>>> 朱熹像。按照朱熹的说法，就道德方面说，对于每一种事都有一个最好、最妥当的方法。

作某种事，完全由于他的兴趣。他可以写字，但他并非欲成一书家。他可以画画，但他并非欲成一画家。他更非欲以写字或画画，得到所谓“世间名利恭敬”。他写字或画画，完全是无所为而为。他作某种事，完全是乘兴，他兴来则作，兴尽则止。所谓“行乎其所不得不行，止乎其所不得不止”。他作某种事皆是顺其自然，没有矫揉造作，所以他作某种事，是无所为而为，亦即是无为。

当小孩子时候的游戏，是人的生活中底最快乐底一部分。道家的理想底生活，即是这一类底生活。道家以为成人所以不能得到这一类底生活者，乃因受社会中各种制度的束缚。我们若能打破此种束缚，则此种生活即可得到。我们亦以为这种生活，是快乐底，亦可以说是理想底生活，但社会各种制度的束缚，却并不是容易打破者。这些束缚，不容易打破，并不是因为人的革命底勇气不够，而是因为有些社会制度是任何种底社会的存在，所必需底。若打破这些，即取消了社会的存在。社会若不能存在，人亦不能存在。此即是说，若没有社会，人即不能生活，更说不到快乐底生活。道家以为，上所说无为底生活是快乐底，这是不错底。道家又以为，人在社会中，因受社会制度的束缚，以致人不能完全有这种生活，这亦是不错底。但道家因此即以为人可以完全不要社会制度，以求完全有这种生活，这是一种过于简单底办法，是不可行底。

照道家的说法,无论任何人总有他所感觉兴趣底事。我们看见有些人,于闲暇时,什么事都不作,而蒙头大睡,或坐在那里胡思乱想,似乎是对于什么事都不感觉兴趣。而实在是他对于蒙头大睡,或胡思乱想,感觉很大底兴趣。既然任何人对于有些事总感觉兴趣,如果任何人都照着他的兴趣去做,则任何人都过着最快乐底生活,“各得其所”,真是再好没有底。或者可以问:如果人人都对于蒙头大睡感觉兴趣,如随其兴趣,则都蒙头大睡去了,又有谁去作事呢?人人都不作事,岂不大家都要饿死?道家于此可答:决不会如此底。有许多人对于蒙头大睡,不感觉兴趣,如叫他终日蒙头大睡,他不但不以为乐,而且以为苦。这些人如没有事做,反觉烦闷。所以有些人要“消闲”。所以要消闲者,即有些人有时感到闲得无聊不可耐,故须设法找点事作,将闲消去。忙人找闲,而闲人则找忙,所以虽任何人都随着他的兴趣去做,天下事仍都是有人作底。

这是一个极端底说法。照这个极端底说法,自然有行不通、不可行之处。有些事是显然不容易使人感觉兴趣底,如在矿井里做工等。然而这些事还不能不有人作。在社会里面,至少在有些时候,我们每人都须作些我们所不感觉兴趣底事。这些事大概都是社会所必需底,所以我们对于它虽不感觉兴趣,而亦必须作之。社会是我们的生存所必需底,所以我们对于社会,都有一种起码底责任。这种起码底责任,不见得是每个人所皆感觉

兴趣底。所以主张人皆随其兴趣去做的极端说法，如道家所说者，是不可行底。

不过这种说法，如不是极端底，则是可行底。这种说法，在相当范围内，我们不能不说是真理。

在以前底社会制度里，尤其是在以前底教育制度里，人以为，人的兴趣，只有极少数是正当底。在以前底教育制度里，人所应读底所谓“正经书”，是很有限底。五经四书是大家所公认底“正经书”。除此之外，学举业者，再加读诗赋八股文，讲道学者，再加读宋明儒语录。此外所有小说词曲等，均以为是“闲书”。看闲书是没出息底事，至于作闲书更是没有出息底事了。在以前底社会制度里，尤其是在以前底教育制度里，人以为，人的兴趣，多数不是“正当底”。因此有多少人不能随着他的兴趣去作，以致他的才不能发展。因此不知压抑埋没了多少天才，这是不必讳言底。

说到此，我们须对于才有所说明。与才相对者是学。一个人无论在哪一方面底成就，都靠才与学两方面。才是天授，学是人力。比如一个能吃酒底人，能多吃而不醉。其所以能如此者，一方面是因为他的生理方面有一种特殊底情形，又一方面是因为他常常吃酒，在生理方面，养成一种习惯。前者是他的才，是天授；后者是他的学，是人力。一个在某方面没有才底人，压根不能在某方面有所成就，无论如何用力学，总是徒劳无功。反

之，在某方面有才底人，则“一出手便不同”。他虽亦须加上学力，方能有所成就，但他于学时，是“一点即破”。他虽亦用力，但此用力对于他是有兴趣底。此用力对于他不是一种苦事，而是一种乐事。例如学作诗，旧说：“酒有别肠”，“诗有别才”。此即是说，吃酒作诗，都靠天生底才，不是仅靠学底。我们看见有些人压根不能作诗。他可以写出许多五个字或七个字底句子，平仄韵脚都不错，他可以学新诗人写出许多短行，但这些句子或短行，可以一点诗味都没有。这些人即是没有诗才底人，他无论怎样学诗，我们可以武断地说，他是一定不能成功底。另外有些人，初学作诗，写出底句子，平仄韵脚都不合，而却诗味盎然。这些人是有诗才底人，他有希望可以成为诗人。

一个人必须在某方面有才，然后他在某方面的学，方不致于白费。一个人在某方面的学，只能完成他在某方面的才，而不能于他原有底才上，有所增加。一个有诗才底人，初学作诗时，即有些好句，这是他的才的表现。普通以为于此人学成的时候，他必可以作更好底句。其实这是不对底。他学成时，实亦只能作这样底好句。所差别底是：在他初学的时候，他所作底诗，有好句，却亦有极不好，或极不通底句。在他学成的时候，他所作底好句，虽亦不过是那么好，但却无极不好，或极不通底句。他所作底所有底句，虽不能是都好，但与好句放在一起，却都可以过得去。有好句是他的才的表现，好句以外底别底句，都可以过得

去，是他的学的表现。他的学可以使他的所有句子都过得去，这是他的学能完成他的才；他的学不能使他的好句更好，这是他的学不能使他的才有所增益。所谓神童，不见得以后皆能有所成就者，即因他的以后底学，不能使其才有所增加。他于童时所表现底才，与童子比，虽可称为高，但以后若不能增益，则与成人比，或即是普通不足为奇底。

一个人在某方面底才，有大小的不同。“世间才有一石，曹子建独得八斗”，此是说，曹子建在文学方面，有很大底才。在某方面有很大底才者，我们称之为某方面底天才，如文学底天才、音乐底天才、军事底天才等。

道家重视人的才，以为只要人在某方面有才，即可以不必学，而自然能在某方面有所成就。不学而自能，即所谓无为。道家这种看法，是不对底。我们承认，人必在某方面有才，始能于某方面有成就。但不承认，人只要在某方面有才，即可在某方面有成就。人在某方面有才，是他在某方面有成就的必要条件，而不是其充足条件。例如一个在作诗方面质美而未学底人，虽可以写出些好句，但他所写底别底句，却有极不好或极不通底。他仍是不能成为诗人。凡能在某方面有成就底人，都是在某方面有才又有学底人。其成就愈大，其所需底才愈大，学愈深。

在某方面有才底人，对于某方面底事必感觉兴趣。因此他的学是随着他的兴趣而有底。他的学是随着他的兴趣而有，所

以他求学是无所为而为底。他对于他的学,虽用力而可只觉其乐,不觉其苦,所以他虽用力地学,而亦可说是无为。

才是天生底,所以亦可谓之为性。人的兴趣之所在,即其才之所在,亦即普通所谓"性之所近"。人随他的兴趣去做,即是发展其才,亦即是道家所谓率性而行。若一个人对于某方面底事,本不感觉兴趣,或甚感觉无兴趣,但因别底原因,而偏要作此方面底事,此即不是率性而行,是矫揉造作。例如一个人作诗,本不感觉兴趣,或甚感觉无兴趣,但因羡慕别人因作诗而得名誉或富贵,所以亦欲学作诗,要当诗人。其学诗即不是率性而行,即是矫揉造作。他因羡慕诗人之可得名誉或富贵而作诗,所以他作诗是有所为而为。他作诗是矫揉造作,所以他作诗是有为。

或可问:一个人对于某一事虽有兴趣,虽有才,而其才若不甚高,所以他虽随着他的兴趣去作,而不能有很大底成就,不能成一什么家,则将如何?于此,我们可以说,凡作一某事,而必期其一定有大成就,必期其成一什么家者,仍是有所为而为也。一个人若真是专随其兴趣去作,则只感觉其所作者有兴趣,而并不计其他。他作到哪里算哪里,至于其所作如何始为很大底成就,如何始可成为什么家,他是不暇问底。譬如我们吃饭,直是不得不吃耳,至于饭之吃下去如何于身体有益,则吃饭时不暇问也。我们常看见有许多什么"迷",如"棋迷"、"戏迷"等。棋迷为下棋而下棋,戏迷为唱戏而唱戏,他们对于下棋或唱戏,并不预存一

为国手或名角的心，他们的下棋或唱戏，是随着他们的兴趣去作底。他们的下棋或唱戏，是无所为而为。他们对于下棋或唱戏，虽刻苦用功，然亦只觉其乐，不觉其苦，故亦是无为。凡人真能随其兴趣去作者，皆是如此。他们随着他们的兴趣作下去，固然可以有成就，可以成为什么家，但这些对于他们只是一种副产，他们并不是为这些而始作某种事底。

所谓什么家的尊号，是表示社会对于一人在某方面的成就的承认。例如一个人在化学方面作了些工作，如社会认其为有成就，则称之为化学家。所以凡必期为什么家者，推其故，仍是欲求社会上底荣誉。为求社会上底荣誉而作某种事者，其初心即不是从兴趣出发，其作某种事即是有所为而为，其对于某种事所用底工夫，对于他即是苦痛，即是有为。

或可问：一个人的兴趣，可以与他的成就不一致。例如一个大政治家，可以好音乐图画等。就其成为大政治家说，他的才是在政治方面见长底。但他的兴趣，又在于音乐图画，是其兴趣与其才，并不是一致底。关于这一点，我们可以说，有些人的才是一方面底，有些人的才，则是多方面底。一个人是大政治家而又好音乐图画，此可见，他在政治方面及艺术方面均有才。因为有些人的才是多方面底，所以他一生所好底事物，可以随时不同，如一人于幼年时好音乐图画，及壮年又好政治。盖人在各方面的才，有些于其一生中某一时期表现，有些于其一生中另一时期

表现。他在某一方面底才,在其一生中某一时期表现,他即于某一时期,对于某种事物,感觉兴趣。

或可问:如果一个人的兴趣,可以随时变动,如果他又专作他所感觉兴趣底事,则他所作底事,岂非需要常变?如果他所做底事需要常变,则他对于他所作底事,恐怕都不能有所成就。于此点,我们说:凡作什么而期其必有成就者,即是有所为而为,即不是率性而行。率性而行者,对于其所作之事,虽可有成就,但不期其有成就,更不期其必有成就。此点我们于上文已说。

在道家所说底理想底生活中,一个人只作他所感觉有兴趣底事。在道家所说底理想底社会里,所有底人都只作他所感觉有兴趣底事。如果这种生活、这种社会,事实上可以得到,这诚然是最理想底。不过这种生活、这种社会,事实上不是可以完全得到底。其理由有几点可说。就第一点说,在一个人的生活中,有些事在根本上只是一种工具,为人所用以达到某种目的者,其本身是不能使人感觉兴趣底。人作这些事,只能是有所为而为,不能是无所为而为。例如吃药。没有人无所为而吃药,但吃药亦是人生中所不能免者。就第二点说,每一社会中底人,必对于其社会负相当底责任,必于相当范围内,分担社会的事,至少亦应该于相当范围内,分担社会的事。没有人能生存于社会之外。所以没有人能不,或应该不,于相当范围内,分担社会的事。对于此等事,有些人固亦感觉兴趣,但亦有些人不感觉兴趣,或甚

感觉无兴趣。不过对于这些事，有些人虽不感觉兴趣，或甚感觉无兴趣，而亦不能不作，亦不应该不作。就第三点说，有些人所感觉兴趣底事，有些是为社会所不能不加以限制底。社会对于这些事，若不加以限制，则必与别人发生冲突。因此有些人对于这些事，虽有很大底兴趣，而不能作，或不能充分随意地作。因以上诸点，所以道家的理想底生活，理想底社会，事实是不能完全得到底，至少是很不容易完全得到底。

这种生活、这种社会，虽不能完全得到，或不容易完全得到，但我们却不能不承认这是合乎我们的理想底。在我们生活中，我们所作底事，其无所为而为者越多，我们的生活即越近乎理想。在我们的社会中，一般人所作底事，其无所为而为者越多，则其社会即越近乎理想。

以上所说由无所为而为而得底无为，是就兴趣方面说，所说大部分是道家的意思。以下再就道德方面说，由无所为而为而得底无为，所说大部分是儒家的意思。

道家与儒家都说，人做事要无所为而为。这一点是道家与儒家之所同。不过道家说无所为而为，是就兴趣方面说，儒家则是就道德方面说。此是道家与儒家之所异。《论语》载有子路与隐者荷蓧丈人一段谈话。荷蓧丈人为什么要隐，我们虽不清楚，不过他很可以说：因为他对于政治不发生兴趣，所以他不"仕"。子路却完全不从兴趣方面讲。他说："君子之仕也，行其义也；道

之不行,已知之矣。”他说:君子要仕,因为他以为君臣大伦是不可废底,所以应该仕,并不是因为他的兴趣在于仕,亦不是因为他以为仕了一定有什么成功。我们现在亦有些所谓消极分子者,他们常说:他们对于社会上政治上底事,不发生兴趣,所以不管社会上政治上底事。但所谓积极分子者则可说:我们对于社会上政治上底事,亦不见得有兴趣,不过因为我们以为这是我们应该管底,所以我们不能不管。这种说法,即是儒家的说法。因应该为而为某事,此为亦是无所为而为。此为亦是一直作去,只管应该为不应该为,而不计其他。所谓“正其谊不谋其利,明其道不计其功”,正说此义。

说到此,我们必须注意,一个个人及一个国家,是不在一个层次之内底,所以无所为而为,只可对于个人说,而不可对于国家说。国家并不是一个生物,对于任何事物,我们并不能真正地、严格地,说它感觉兴趣或不感觉兴趣。它不能随其兴趣而无所为而为。在国家以上,并没有更高底社会组织,它对于什么事,亦无所谓应该为或不应该为。所以它亦不能在道德方面无所为而为。国家的行为,都是有所为而为,在这一方面说,它的行为都是有为。虽然在别底方面说,它的行为亦可是无为,如它可少为或寡为,可因势而为,顺理而为等。

因为有如此底分别,所以一个人的谋国,与他的自谋,必须用完全不相同底看法,用完全不相同底精神。一个人作事,可以

只问事应该作或不应该作,应该作即作,不应该作即不作,不必计较他自己是将因作此事或不作此事而得利或受害。他只问应该作不应该作,不计较利害,此即是无所为而为。但一个人谋国,对于一个关系国家底事,却须要问此事是于国家有利或有害。关系国家的事,所谓应该作不应该作,实即是有利或有害的别一种说法。一国的行为,完全是趋利避害,完全计较利害,所以其为皆是有所为而为。诸葛亮《出师表》说:“汉贼不两立,王业不偏安。”所以要伐魏,至于其结果,则“成败利钝,非所逆睹”。他的谋国,似乎是只问应该不应该,不计较利害。但他所以冒此险者,乃因他看清偏安是没有出路底。战亦亡,不战亦亡,所谓与其“坐而待亡,孰与伐之”。所以他的谋国,亦是纯从利害方面着眼底。

这一点人常弄不清,所以常有些混乱底言论。例如关于现在底战争,有些人常说人有人格、国有“国格”。我们受了侮辱,不抵抗即失了“国格”。我们抵抗为底是争国格。又有些人常用“宁为玉碎,不为瓦全”等话,说我们应该抗战。其实这些话,都只对于个人可以说,而对于国家不可以说。我们的抗战,实在是我们权衡利害的结果,并不是为争什么“国格”。我们宁愿玉碎,实在因为我们知道,没有可以瓦全之道。

关于所谓义利之辨,昔人常有些不必要底辩论。这亦是由于他们对于这一点弄不清楚之故。例如,“孟子见梁惠王,王曰:

>>> 文征明书诸葛亮《出师表》。

'叟,不远千里而来,亦将有以利吾国乎?'孟子曰:'王何必曰利,亦有仁义而已矣。'"孟子与梁惠王讲了许多仁政,其中有一大部分是关于现在所谓经济方面者。有些人说,这不是讲利吗?为什么孟子只许他自己讲利,而不许梁惠王讲利呢?于此点我们说:孟子所以不许梁惠王讲利者,因为梁惠王讲利是自谋。孟子说:"王曰:'何以利吾国。'大夫曰:'何以利吾家。'士庶人曰:'何以利吾身。'上下交征利,而国危矣。"这样底讲利是自谋。至于孟子讲利,则是谋国。一个人专求国家的利,他的行为是义底行为。求国家的利,对于国家是利,但对于个人,则是义不是利。专就这一方面说,墨家"义,利也"之说,儒家是亦承认底。《易·文言》说:"利者,义之和也。"亦是就利的此方面说。

就一个人说,他作事应该只问其是否应该作,而不计较其个人的利害,亦不必计较其事的可能底成败。此即是无所为而为。若作事常计较个人的利害,计较其事的可能底成败,即是有所为而为。有所为而为者,于其所为未得到之时,常恐怕其得不到,恐怕是痛苦底;于其所为决定不能得到之时,他感觉失望,失望是痛苦底;于其所为既得到之后,他又常忧虑其失去,忧虑亦是痛苦底。所谓患得患失,正是说这种痛苦。但对于事无所为而为者,则可免去这种痛苦。孔子说:"君子坦荡荡,小人常戚戚。"君子对于事无所为而为,没有患得患失的痛苦,所以坦荡荡;小人有所为而为,有患得患失的痛苦,所以常戚戚。

坦荡荡有直率空阔的意味。君子作事,乃因其应该作而作之,成败利害,均所不计较。所以他的气概是一往直前底,他的心境是空阔无沾滞底。所谓胸怀洒落者,即是指此种心境说。就其一往直前及其心境空阔无沾滞说,他的为是无为。戚戚有畏缩、勉强、委曲不舒展的意味。小人作事,专注意于计较成败利害,所以他的气概是畏缩勉强底,他的心境是委曲不舒展底。就其畏缩勉强及其心境委曲不舒展说,他的为是有为。

我们说:一个人对于作某事不必计较成败,并不包涵说,一个人对于作某事,并不必细心计划,认真去作。对于作某事,一个人仍须细心计划,认真去作,不过对于成功,不必预为期望,对于失败,不必预为忧虑而已。事实上对于成功预期过甚者,往往反不能成功。对于失败忧虑过甚者,往往反致失败。不常写字底人,若送一把扇子叫他写,他写得一定比平常坏。这就是因为预期成功、忧虑失败,过甚的缘故。《庄子·达生》篇说:"以瓦注者巧,以钩注者惮,以黄金注者惛。其巧一也,而有所矜,则重外也。凡外重者内拙。"有所为而为者,所重正是在外。无所为而为者,所重正是在内。

一个人一生中所作底事,大概可以分为两部分。一部分是他所愿意作者,一部分是他所应该作者。合乎他的兴趣者,是他所愿意作者;由于他的义务者,是他所应该作者。道家讲无所为而为,是就一个人所愿意作底事说。儒家讲无所为而为,是就一

个人所应该作底事说。道家以为，人只须做他所愿意作底事，这在事实上是不可能底。儒家以为，人只应该作他所应该作底事，这在心理上是过于严肃底。我们必须将道家在这一方面所讲底道理，及儒家在这一方面所讲底道理，合而行之，然后可以得一个整个底无所为而为底人生，一个在这方面是无为底人生。

第四篇

道中庸

孔子曰："中庸之为德也，其至矣乎，民鲜久矣。"朱子《集注》说："中者，无过不及之名也。庸，平常也。"中庸两个字，以及孔子朱子这几句话，在现在有些人的心目中，是非常迂腐可厌底，不过这些人大概皆未了解所谓中庸的本义。固然旧日自号为行中庸之道者，亦未见得尽能了解中庸的本义，因之他们的行为，或有可批评之处，但这与中庸之道的本身之无可批评并没有关系。

有一部分误会"中"的本义底人以为，"中"即是不彻底。譬如一事有十成，用"中"底人，作这个事，大概只作五成，若作四成，即为不及；若作六成，即为太过。所以照这一部分人的看法，用"中"底人作事只作五成。所谓"适可而止"，"不为已甚"，都是

表示不彻底的意思。这些人说，中国人作事不彻底，都是吃了儒家教人用“中”的亏。我们于此可以说，中国人是不是都作事不彻底，我们且不论。不过即使中国人作事都不彻底，或有些中国人作事不彻底，他们至多亦是吃了误解儒家教人用“中”的亏，而不是吃了儒家教人用“中”的亏。因为照“中”的本义，“中”并没有不彻底的意思。

一部分误解“中”的本义底人，又以为“中”有模棱两可的意思。譬如对于某事有两种相反底意见，用“中”底人，一定以为这两种意见都对也都不对。他把两方面的意见，先都打个对折，然后参酌两方面的意见，而立一个第三意见。所谓“执两用中”，即是谓此。所谓“折中”，亦是谓此。这一部分人说，中国人好模棱两可，“两面讨好”，都是中了儒家教人用“中”的毒。我们于此还是说，中国人是不是都好模棱两可，“两面讨好”，我们不论。不过即使中国人都是如此，或有些中国人是如此，他们亦是中了误解儒家教人用“中”的毒，而不是中了儒家教人用“中”的毒。因为照“中”的本义，“中”并没有模棱两可的意思。

有一部分误解“庸”的本义底人，以为“庸”即是庸碌的意思。这一部分人以为儒家教人行庸道，是叫人都成为庸庸碌碌，不敢有所作为底人，凡事“不求有功，只求无过”。与其“画虎不成反类狗”，不如“刻鹄不成尚类鹜”。这一部分人以为中国人之所以缺乏进取冒险，敢作敢为的精神，都是吃了儒家教人行庸道的

亏。中国人是否都缺乏进取冒险，敢作敢为的精神，我们不论。不过如果中国人都缺乏这种精神，或有些人缺乏这种精神，他们亦是吃了误解儒家教人行庸道的亏，而不是吃了儒家教人行庸道的亏，因为照“庸”的本义，“庸”并没有庸碌的意思。

有一部分误解“庸”的本义底人，以为“庸”即是庸俗的意思。关于艺术方面底创作或鉴赏，是所谓雅事。行庸道底人多以为这些雅事为“雕虫小技”，作这些雅事为“玩物丧志”。他们所作底事，或所认为应该作底事，往高处说，不过只是些“伦常日用”；往低处说，简直都是些“柴米油盐”。有些人说，中国人都俗，不如西洋人之每人都会唱几句歌，又不如西洋人之每家都有钢琴。中国人之所以都俗，都是中了儒家教人行庸道的毒。中国人是不是都俗，我们亦不论。不过即使中国人都俗，或有些中国人俗，他们亦是中了误解儒家教人行庸道的毒，而不是中了儒家教人行庸道的毒。因为照“庸”的本义，“庸”并没有俗的意思。

在误解中庸之道底人的心目中，所谓行中庸之道底人，都是些作事不彻底、遇事模棱两可、庸碌无能、俗而不堪底人物。他们以为这种人物正是儒家的理想人物，其实这以为是大错底。这种人物不但不是儒家的理想人物，而且是儒家所最痛恨底人物。这种人正是儒家所谓乡原。孔子曰：“过我门而不入我室，我不憾焉者，其惟乡原乎？乡原，德之贼也。”什么是乡原呢？孟子说：“非之无举也，刺之无刺也，同乎流俗，合乎污世，居之似忠

信，行之似廉洁，众皆悦之，自以为是，而不可与入尧舜之道，故曰德之贼也。”古之所谓乡原，即今之所谓好人或老好人。一个庸碌无能底人，既不敢为大恶，亦不能行大善。不敢为大恶，所以“居之似忠信，行之似廉洁”。不能行大善，所以“同乎流俗，合乎污世”。遇事人云亦云，模棱两可，所以“众皆悦之”。惟其众皆悦之，所以大家皆称之曰好人，或老好人。这种人正是儒家所称为德之贼者。为什么是德之贼呢？因为这种人的行为，与所谓中庸之道，有点相似，很能“鱼目混珠”，以伪乱真。所以孔子曰：“恶似而非者。恶莠，恐其乱苗也；……恶紫，恐其乱朱也；恶乡原，恐其乱德也。”我们以上所说误解中庸之道底人；以为作事不彻底、模棱两可、俗而不堪底人，即是行中庸之道底人；或以为人若行中庸之道，其结果必成为作事不彻底、模棱两可、俗而不堪底人，这正是“乡原乱德”的一个好例。

儒家所说“中”的本义是什么呢？“中”是无过不及，即是恰好或恰到好处的意思。有过或不及，都不是恰到好处。例如炒菜，炒得过了则太老，炒得不及则太生。惟是不老不生，恰到好处，此菜方好吃。宋玉《登徒子好色赋》说：“东家之子，增之一分则太长，减之一分则太短；著粉则太白，施朱则太赤。”这就是说，此人的高低颜色，均是恰到好处。恰到好处，即是“中”。作事亦有恰到好处的一点，此一点即是“中”。

或可问：我们说，作菜有恰到好处的一点，过此或不及此即

不好吃。此所谓好，是就吃说。东家子之高低颜色亦有恰到好处之一点，过此即不好看。此所谓好，是就看说。作事亦有恰到好处的一点，此所谓好，是就什么说？

作事恰到好处之好，可就两方面说：一方面就道德说，一方面就利害说。就道德方面说，所谓作事恰到好处者，即谓某事必须如此作，作事者方可在道德方面得到最大底完全。就利害方面说，所谓作事恰到好处者，即谓某事必须如此作，作事者方能在事业方面得到最大底利益。所以就道德方面说，对于作某事有“中”。就利害方面说，对于作某事亦有“中”。儒家讲用中，作事不可过或不及，是就道德方面说“中”。道家讲守中，凡事都要“去甚、去奢、去泰”，是就利害方面说“中”。

无论就道德方面说“中”，或就利害方面说“中”，“中”均没有不彻底的意思。我们先问：什么叫做彻底？若所谓彻底者，就道德方面说，是说，我们作事，必须作到我们应该作到的地步，此应该作到的地步，正是讲中道者所谓恰到好处之点。我们不可过此点再求彻底。于彻底之外，再求彻底，即所谓“贤者过之”了。若所谓彻底者，就利害方面说，是说，我们做一事，须将其作到完全成功的地步，此完全成功的地步，亦正即是讲中道所谓恰到好处之点。我们决不可过此点再求彻底。若过此点而再求彻底，则可致“前功尽弃”，不惟不能成功，而且还要失败。若所谓不彻底者，是说，我们作事，未作至恰好之点，而即停止。如此则所谓

不彻底者，正是讲中道者所说之不及，亦正是讲中道者所反对者。例如我们作饭，以作熟为其恰好之点。饭未作熟而停止不作，诚为不彻底，然此正是不及也。若饭已熟而仍求彻底，则饭将糊不可食，恐无人需要此种彻底也。

“中”亦没有模棱两可的意思。譬如某人对于作某事有一意见，另外一人对于做此事，另有一意见。如某人之所见，正是作此事之恰好底办法，则此人之意见，即是合乎“中”，不必亦不可将其打对折，将其“折中”。其另一人之意见，不合乎“中”，即打对折，亦不可用。模棱两可者，多系乡原敷衍人，以求两面讨好者之所为。无论从何方面讲“中”，皆不是如此。

讲中道者所说“贤者过之”之一点，最不易得人了解。我们于上文说，在道德方面，所谓作事恰到好处者，即谓某事必须如此作，作事者方可在道德方面，得到最大底完全。有些人多以为，如果某事如此作，是道德底，则于如此作更进一步，当然是更道德底。在历史或小说中，有圣贤及侠义两种人。有些人以为圣贤的行为，是道德底，而侠义的行为则是更道德底。《儿女英雄传》中，安水心说，侠义行事，“要比圣贤都高一层”。比圣贤都高一层者，即其行为是更道德底也。

如所谓道德底者，只是在道德方面，勉强及格，如学校中普通考绩之六十分然，则所谓更道德底者，即如学校中普通考绩之七十分或八十分。有些人持如此底看法。照他们的看法，圣贤

所讲底中庸之道，都是些“卑之无甚高论”底话。圣贤的行中庸之道底行为，都是“比上不足，比下有余”。照他们的看法，圣贤所讲底中庸之道，都是仅为一般普通人而设，有特殊聪明才力底人，是不为此所限制底。

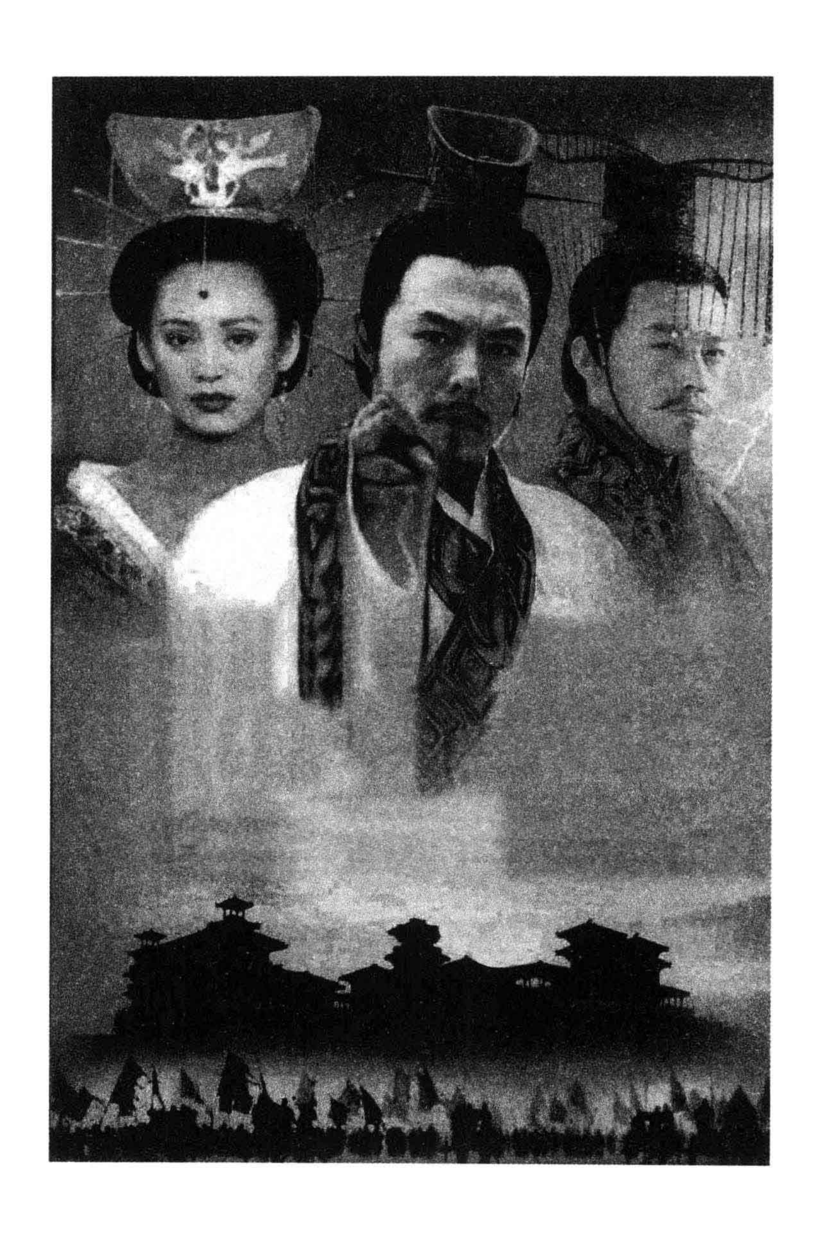
这一种看法，讲中庸之道者，当然不能赞成。我们亦不赞成这种看法。我们说，在道德方面，所谓作事恰到好处者，即谓某事必须如此作，作事者方可在道德方面，得到最大底完全。既是必须如此作方能得最大底完全，则不如此作，即不能得最大底完全。不但不及此者不能得最大底完全，即过此者亦不能得最大底完全。所谓“过犹不及”也。我们说，圣贤的行为是道德底，意思不是说，它是勉强及格，而是说它是最道德底。最道德底之上，不能有更道德底。

《后汉书・独行传叙》说：独行底人，“盖失于周全之道，而取诸偏至之端”。这两句话很可说明圣贤的行为，与侠义的行为的性质的不同。侠义的行为，在有些方面，是比中道又进一步。就此方面说，他的行为，可以说是比圣贤都高一层，不过这高一层，只是一方面底。就一方面看，他的行为比中道又进一步，但在别底方面，则必有不及中道者。他于此方面过之，于别方面必有不及。他只顾到此方面，而不顾到别底方面，所以他的行为不是“周全之道”，而只是“偏至之端”。圣贤所行底是中道，单在一方面看，其行为似乎是没有什么特别出众之处，但他却是各方面都

顾到底。所以他的行为不是"偏至之端",而是"周全之道"。所以圣贤的行为,可以成为社会上底公律,而侠义的行为,则不可成为社会上底公律。因此在道德方面侠义的行为,不能比圣贤高一层。

《吕氏春秋》说,有二侠士,相偕出游。至一处饮酒,有酒无肴。此二人说,吾二人身皆有肉,何必再求肴。遂各割其身之肉,烤熟请别一人吃,吃毕,两人皆死。此二人各割其身之肉,以奉其友。专就待朋友这一方面看,可以说是"仁至义尽"了。专就此方面说,他们的行为是"至",但此二人各有其在别方面应作底事、应负底责任,他们均不顾及。兼就别方面说,他们的行为是"偏"。所以他们的行为,不是"周全之道",而是"偏至之端",不可成为社会上底公律,不可为法,不可为训。此所引固然是一极端底例。然在此极端底例中,我们可以看出侠义的行为,与圣贤的行为的性质的不同。一行为是不是超过中道,在大部分情形中,是不很容易决定底。所以我们必须在这些极端底例中,方可以看出侠义的行为,与圣贤的行为的性质的不同。

"言必信,行必果",是侠义的信条。"言不必信,行不必果,惟义所在",是圣贤的信条。此所谓义,即"义者,宜也"之义。所谓宜者即合适于某事及某情形之谓。作事必须作到恰好处。但所谓恰好者,可随事随情形而不同。就道德方面说,言固须信,但在有些情形中,对于某事,守信不是恰好底办法。此亦即说,



>>>《乱世英雄吕不韦》电视剧海报。

在有些情形中，对于某事，守信是不合乎中道底。例如所谓“尾生之信”是。尾生与一女子约，期相遇于桥下。及期，尾生至，而女子不至。桥下水涨，尾生仍守桥下不去，遂至溺死。我们可以说，在此情形下，尾生未免太守信了。守信而可以说是“太”，即其守信不是在此情形下作此事的恰好底办法也。其不恰好是由于太过，而不是由于不及，所以说是“太”。一个人在社会里有许多责任，有许多应作底事。尾生因与一女子相期，专顾及守信，而不顾及他在别方面底责任。其行为，专就守信方面说，真算是彻底了。专就此方面说，他的行为是“至”。但就别底方面说，则他所顾不到底很多。就别底方面说，他的行为是“偏”。所以其行为不是“周全之道”，而是“偏至之端”，不可成为社会上底公律，不足为法，不可为训。

我们说，对于某事，在某情形下的恰好办法。因为所谓恰好办法是不能离开事及情形而空洞说底。例如尾生在桥下候其相期之人，若无桥下水至之情形，则在道德方面说，其守信是恰好底办法，是中道，其不守信则是不及。此是就情形说。若就事说，对于有些事虽死亦守信是恰好底办法，是中道，其不守信则是不及。例如一军人奉命于某时炸毁一桥，其开放炸药之机关，正在桥下，所以他非在桥下守候不可。桥下虽水至，但他总希望在他未溺死以前，能执行他的职务。如是为这种事，则他守信而死，是合乎中道底，如他不过信，则是不及。孟子说：“言不必信，

行不必果，惟义所在。”正是说，言之是否必信，要看事看情形而定。

尾生之信，不足为法，更可于其不合乎忠恕之道见之。我们对于朋友有约会，我们固希望他准时赴约，但在普通情形中，我们并不希望他死亦守约。例如我们与一朋友约在某茶馆喝茶，我们并不希望他，虽有了空袭紧急警报，仍坐在那里不动。若他于这种情形下仍端坐不动，以至于有危险，则他的行为超过我们所希望于他底，照人同此心的说法，他所作亦超过他所希望于我们底。照如此看法，则他的行为，即不合乎忠，其不合是过之。如我们与朋友约，到时我们不到，朋友负气，无论如何，必在那里守候。但这种负气，亦不是我们所希望于朋友者。照人同此心的说法，这亦不是朋友所希望于我们者。他若照着他所不希望于我们者作去，则他的行为即是不合乎恕，其不合是不及。尾生的行为，不是过忠即是不及恕，总之是不合乎忠恕之道底，因此我们亦可知其不是恰好底办法。

假如一个军人奉命在一桥下守候，俟听见某种信号，则将桥炸毁，信号尚未到而水到。他不能断定他是不是能在被淹死以前接到信号。在这种情形下，他可以想，若是我派人在这里作这个事，我必希望他在死以前总守在桥下，而不希望他见水到即跑。因此他亦可知，他的长官，派他做这个事的时候，亦希望他在死以前总守在桥下而不希望他见水即跑。于是他就死守在桥

下。就他死守在桥下说，他的行为是忠，就其不跑开说，他的行为是恕。他的行为是合乎忠恕之道底。因此我们亦可知他的行为是恰好底办法。

侠义的奇节异行，能引起我们的赞美，这亦是我们所承认底。不过我们以奇节异行的价值，在于其“奇”、“异”。这一种价值，也许是美学底而不是道德学底。

或可问：若一军人因预备炸桥而死于桥下，其身既死，则其对于别方面底责任，亦是不能顾到，所谓忠孝不能全者是也。何以此军人的行为，又不是“偏至之端”呢？于此我们说，事有重轻的不同。此军人所作炸桥的事，可以关系全军的胜败，而全军的胜败，可以关系国家的存亡，其事重。若尾生与一女子相期，则只与他个人的生活的一方面有关，其事轻。且此军人炸桥的事，是事机一失不可复得。而尾生与女子的相约，或是虽不遇而“后会有期”。有这些不同，所以此军人的死，是“取义成仁”；而尾生的死，则是“匹夫匹妇之为谅也”。一个是“死有重于泰山”，一个是“死有轻于鸿毛”。两个人虽俱不能顾到对于别方面底责任，但一个是应该底，一个是不应该底。

以上是就道德方面说“中”。若就别底方面说，则无论对于任何事，都有个“中”。例如上所说，炒菜不可太生，亦不可太熟。生熟恰到好处，菜才好吃。此恰到好处，即是其中。又如商人卖东西，要价太多，则人不买；要价太少，又不能赚钱；必须要价不

多不少,恰到好处。此恰到好处,即是其中。

无论就道德方面,或就利害方面说中,所谓中都是相对于某事及某情形说底。例如我们说,人不可吃得太多,太多则胃不消化;亦不可太少,太少则营养不足。最好是吃得不多不少,但如何是不多不少,则须视一个人的身体情形而定。我们不能说,人吃十碗饭太多,一碗饭太少,无论什么人,都须吃五碗饭,这是不通底。对于有些人,吃五碗饭即为太多,对于有些人,吃五碗饭还是太少。

“中”是相对于事及情形说者,所以“中”是随时变易,不可执定底。“中”是随时变易底,所以儒家说“时中”。时中者,即随时变易之中也。孟子说:“执中无权,犹执一也。”所谓执一者,即执定一办法以之应用于各情形中之各事也。

或可问:如果如此,则我们做事,岂非完全无一定底规律可循?我们说:所谓中者,虽是相对于事及情形说者,然就事说,不仅有事,而且有某类底事,就情形说,不仅有情形,而且有某类底情形。对于某事在某情形下之中,对于其同类底事,在其同类底情形下,亦是“中”。例如尾生的行为,是不合乎“中”底,则如有人对于与此同类底事,在与此同类底情形下,有与此同类底行为,其行为亦是不合乎“中”底。上所说军人的行为是合乎“中”底,则如有人对于与此同类底事,在与此同类底情形下,有与此同类底行为,其行为亦是合乎“中”底。对于某种事在某种情形

下底“中”，与对于别种事在别种情形下底“中”不同。就此方面说，“中”是多底，是变底。但对于某种事在某种情形下底“中”，则是永远相同底。就此方面说，“中”是一底，是不变底。

我们于上文说，合乎中道底行为，是可以成为社会上底公律底。所谓社会上底公律者，是在原则上，人皆应该完全照着行；在事实上，人皆多少照着行者。社会上底公律，大概都是道德底规律。道德底规律，必都是社会上底公律。我们常说，某行为可以为法、可以为训，或不足为法、不足为训。可以为法、可以为训者，是可以成为社会上底公律者；不足为法、不足为训者，是不可以成为社会上底公律者。

于此我们可知，中道亦即是庸道。程子说：“庸者，天下之定理。”定理者，即一定不可移之理也。所谓公式公律等，都是一定不可移之理，都是定理。康德说：凡是道德底行为，都是可以成为公律底行为。例如己所不欲，勿施于人的行为，是可以成为公律底。若果社会上个个人都如此行，则社会上自然没有冲突。好像在大路上走路，无论人向何方向走，但只要都靠左边走，或都靠右边走，自然都不会碰着。但己所不欲，亦施于人的行为，则不可成为公律，因为社会上如果人人如此，则立刻各处都是冲突，而社会亦即不成其为社会了。又如盗贼底行为，是不道德底行为，此于其不能成为公律可以见之。盗贼自己不生产，而专盗窃或抢夺别人的生产。如果社会上个个人都不生产而专盗窃或

抢夺别人的生产，则即无人生产。如果人人皆不生产，则盗贼亦无以自存。社会上决不能人人皆为盗贼，所以盗贼的行为是不可以为公律底。就这一方面看，我们可知盗贼的行为是不道德底行为。

盗贼的行为是不道德底行为，是“不肖者不及也”。其不可以为公律，是显然底。若上所说底侠义的行为，所谓“贤者过之”者，亦是不可以为公律底。所谓可以为公律者，即人人皆可依之而行也。侠义的行为不是人人皆可行者，所以亦不可以为公律。所谓不是人人皆可行者，不是说，人不是皆努力向上，所以不可行，而是说，若人人如此行，则其间有矛盾。例如《吕氏春秋》所说二侠士的行为，就一方面说，是“至”。但如人人都如此行，于招待朋友的时候，都割自己底肉，请朋友吃，则恐怕社会上底人，不久都要死绝了。尾生的行为，如人人皆仿行，恐亦有同样底结果。所以这些行为，在一方面说，虽不是高不可攀，但不是人人皆可行，所以亦是不可以为公律底，不足为法，不足为训。就此方面看，我们虽不能说，他们的行为是不道德底，但可以说，他们的行为不是完全地道德底。其价值大部分在于其是“奇”是“异”，如以上所说。

程子又说：“不易之谓庸。”不易即是不可改易。所谓社会上底公律者，即原则上人人所皆应该完全照着行，事实上人人所皆多少照着行者。所以公律是不可改易底。事实上无论什么人都

多少照着行，都多少须这样办，所以这样办即成为平常底了。旧说常以“菽粟布帛”作为庸之例。菽粟布帛，是人日用所不可缺者。因其是日用不可缺，所以即为人所习见，而成为所谓庸了。

从此观点看，所谓贤者过之的行为，都如些奇花异草，其本身亦有可爱之处。但其实用底价值，是不及菽粟布帛底。社会上可以无奇花异草，而不可以无菽粟布帛。社会上人人都种菽粟，不种奇花，是可以底。但社会上人人都种奇花，不种菽粟，是不可以底。菽粟是平常底，但是不可缺底；奇花是非常底，但是可缺底。中道底行为是平常底，但是可以为公律底；“贤者过之”底行为，是非常底，但是不可以为公律底。就其是平常说，所以谓之庸；就其为公律说，所以谓之不易，所以谓之定理。

程子又说：“中者，天下之正道。”他所说底这个道字，或许有别底意义，不过我们可以把这个道字作路字解。对于任何事，都有一条合乎中道底路可走。这条路是人人都可走底，所以谓之正路，亦可谓之大路。不走这条大路，而好走小路者，《中庸》谓之“索隐行怪”、“行险徼幸”。小路虽亦有人走，走小路或亦有时有特别底方便，但走小路总亦有特别底不方便，而其不方便总较其方便为大，不然，即人人皆走小路，而此小路即不是小路，而是大路矣。大路似曲而实直。《老子》说：“大直若屈。”可用以说此义。

以上是专从道德方面说庸。从功利方面说，凡是能使某种

事最成功底办法，亦是最平常底办法。例如一个人如想发财，最平常底办法，是竭力去经营工业或商业。《大学》说：“生财有大道，生之者众，食之者寡，则财恒足矣。”就一个社会说是如此，就一个人说亦是如此。这是大道，亦即上所说大路。这是人人所都知道底，亦是人人所都能行底。如有人嫌此大路太迂曲，嫌此办法太拙笨，而求另外直捷底路，巧妙底办法，则即是所谓“行险徼幸”。例如有人因急于发财而大买彩票，希望能得一头彩，可以一步登天。在几万或几十万买彩票底人中间，自然有一个人可得头彩。如果有一个人得了头彩，他的特别底幸运很可使人羡慕，但他的行为，则不足为法，不可成为公律。他得头彩的机会，只有几万分或几十万分之一，而他失败的机会，则比得头彩的机会要多几万或几十万倍。所以，他的行为是“行险”，而其得头彩是“徼幸”。辛苦经营工业或商业以求发财底人，固然亦有失败的机会，实际上亦常有失败者，但他的失败的机会与他的成功的机会，在普通底情形下，差不多是均等底。一个人照着这个平易底大路走，即使失败，而他的行为是可以为法底，可以成为公律底。一个人应该努力地照着这个大路走，至于成功失败，则“听天由命”，此之谓“君子居易以俟命”。如上所说买彩票的行为，则是所谓“小人行险以徼幸”。

又如人欲求学问，无论所求者是何种底学问，最平常底办法，是对于那一种底学问努力用功。大部分人于初学一种语言

时，总觉其纯靠死记，毫无兴趣。有些人往往于此要寻捷径。有些卖书的人，迎合这种人的心理，印些“某种言语易通”等类底书，大登广告说，用他这书，可以于短时期内，不费力而学会某种言语，其实这都是欺人底。要想学某种言语，是要靠死记底。这是平常底办法，但除此之外，没有别底办法。

又如用兵虽说是诡道，但取胜的平常底办法，还是努力充实自己的实力，使其胜过敌人，及努力消耗敌人的实力，使其劣于自己。所谓实力，军事方面底设备，经济方面底资源，政治方面底组织等，均包括在内。两个力争夺，力大者胜，这是人人所知底。这虽亦似乎是迂曲底路，拙笨底办法，但除此之外，没有别底办法，如有办法，亦是买彩票希望得头彩底办法。例如现在底战事，正在进行，日本或许有一大地震，将其工业区覆灭。如果如此，则战事不了自了。这当然不是不可能底事。但我们如希望以此为解决中日战事底办法，则其希望的达到，比得头彩还难得多。如有人只靠这种希望，以解决中日战事，他亦可以说是“行险以徼幸”。

我们可以说，凡是能使某种事最成功底办法，都是人人可行底办法，因为是人人可行底办法，所以是平常底办法。照所谓聪明人看起来，这些办法，都是迂曲拙笨底。他们都好求直捷巧妙底办法。但是所谓直捷巧妙底办法，大概多是“行险徼幸”底办法。其办法虽似巧而却不能成事。用不能成事底办法办事，必

至弄巧反拙。而似乎是拙笨底平常办法，虽似拙而却能成事。《老子》说“大巧若拙”，可用以说此义。小聪明人好用巧办法，往往因此误事。所谓“聪明反被聪明误”者，正是说此。《老子》说“大智若愚”，大智不用小聪明，所以若愚。

科学似乎是与人以许多巧妙底办法，以统治天然，以处理人事。清末人说到科学，都似乎以为科学是魔术一类底东西。科学中底公式，好像是魔术中底咒语符箓，科学家把他用出来，即可以“役使万物”。即现在不深了解科学底人，亦以为科学是很神秘底东西，所谓“科学方法”者，亦是很巧妙底方法。这是完全错误底。科学是最平常底东西，科学方法是最平常底办法。科学中底公律等，都是以一般人日常所经验底平常底事实为根据，一步一步推出来底。就其所根据底平常底事实说，是“匹夫之愚，可以与知”，但“及其至也，虽圣人亦有所不知焉”。但此亦是从愚夫愚妇所知者推出来底，并不是另有何神妙。从平常底事实一步一步地推，并不是一种直捷巧妙底方法，而实是一种迂曲拙笨底方法。聪明人或许不耐烦一步一步地推，但如他不耐烦，他即不能用科学方法。

有一笑话，谓有一人卖治臭虫方者，方写于纸上，用信封封固，买者须交价后，方可开视。一人买此方，交价后开视，则纸上写二字曰：“勤捉。”此虽是笑话，然此治臭虫方实亦代表一真理。此真理即是：凡作某种事最成功底办法，亦即是最平常底办法。



>>>《孔子见老子》画像石。《老子》说“大巧若拙”，小聪明人好用巧办法，往往因此误事。《老子》说“大智若愚”，大智不用小聪明，所以若愚。

第五篇

守冲谦

假使一个美国人，因有某种成绩，受了别人的夸奖，照美国人的规矩，他对于夸奖他底人底答覆，应该是："多谢你的夸奖。"或："多承夸奖，感激不尽。"假使一个中国人，因有某种成绩，受了别人的夸奖，照中国人的规矩，他对于夸奖他底人底答覆，应该是："不敢当。"或："毫无成绩，谬承过奖。"在这种情形下，美国人的答覆，是承认自己有成绩；而中国人的答覆，是否认自己有成绩。自己有成绩，而不认为自己有成绩，此即所谓谦虚。虚并不是虚假的意思。《论语》说："有若无，实若虚。"虚者对实而言。真正谦虚底人，自己有成绩，而不以为自己有成绩；此不以为并不是仅只对人说，而是其衷心真觉得如此，即所谓"有若无，实若虚"。

“自卑而尊人，先彼而后己。”这本是社会所需要底一种道德。社会上底礼，大概都是根据这种道德而有底。无论哪一国家或民族的礼，或哪一种社会的礼，其详细节目或有不同，但其主要底意思，总不离乎“自卑而尊人，先彼而后己”。一个美国人对于夸奖他底人的答覆，虽不是自卑，而却是尊人。因为照他的看法，若否认自己有成绩，即是直斥夸奖他底人的错误。直斥人的错误，是无礼底。中国人对于夸奖他底人的答覆，虽不是尊人，而却是自卑。所谓“谬承过奖”，即是说：“你对于我夸奖太过，你错了。”照美国人的看法，这是很不客气底话。照中国人的看法，这不客气，是为自卑而起，所以虽不客气，而决不会引起对方的误会。

我们常听说，人须有“自尊心”。上所谓自卑，并不是有自尊心的反面。孟子说：“人有不为也，而可以有为。”一个人在消极方面，有有不为之志，在积极方面，有有为之志，这种人谓之有自尊心。无自尊心底人，认为自己不足以有为，遂自居于下流，这亦可说是自卑。不过此自卑不是上所谓自卑。此自卑我们普通称之为自暴自弃。孟子说：“舜何人也？予何人也？有为者亦若是。”有这一类底志趣者，谓之有自尊心。在行这一类底志趣的时候，完全用不着与人客气，用不着让。所谓“当仁不让”是也。但在人与人底普通关系中，则彼此之间，需要互让。让是礼的一要素。所谓客气、所谓礼貌，都有让的成分在内，所以我们常说

“礼让”。上所谓自卑，是让的表现，并不是自暴自弃。

有些人认为，有自尊心，即是在人与人底普通关系中，以自己为高于一切，这是错误底。有自尊心是就一个人的志趣说。上所谓自卑，是就人与人间底礼让说。二者中间，并没有什么关系。

说到让，或者有人以为与所谓斗争，或奋斗等精神不合。这以为又是错误底。所谓斗争，可以提倡者，只能是团体与团体间底斗争，不能是一个团体内底，人与人底斗争。有提倡民族斗争者，亦有提倡阶级斗争者，但是没有人提倡，亦没有人能提倡，人与人斗争。这是不能提倡底。所谓不能提倡者，即谓，如有提倡者，其说一定是讲不通底。无论我们赞成民族斗争或阶级斗争之说与否，其说是讲得通底。但如有提倡人与人斗争者，其说是讲不通底。如有人以为，提倡民族斗争或阶级斗争者，必亦提倡人与人斗争，此以为亦是错误底。持此等以为底人可以说是“不明层次”。因为所谓民族或阶级，不是与人在一层次之内底。

所谓奋斗者，不过是说，一个人应该努力去作他所应该作底事，或他所愿意作底事。斗字在此，只是一种比喻，并不含有侵害别人底意思，与斗争之斗不同。一个人于不侵害别人的范围内，当然可以，而且应该，努力做他自己所应该作底事，或他所愿意作底事。这里用不着让，亦实在不发生让或不让的问题。一个人读书，求学问，用不着让别人占先，并且还可以争着占先。

但他若因此，而于与别人共饭时，亦抢着吃菜而不让人，则他可说是“不知类”。因为求学问与吃饭，在这一方面，并不是一类底事。

以上所说，是普通所谓谦虚，但就中国的传统思想说，谦虚并不仅只是如此。就中国的传统思想说，谦虚是一种人生态度，其背后有很深底哲学底根据。此哲学根据，一部分即是《老子》及《易传》中所讲底道理。

老子对于人生，有很深底了解。他观察人生、研究人生，发现了许多道理或原则。这些道理或原则，他名之曰“常”。他以为人若知道了这“常”，而遵照之以行，则即可以得利免害。若不知这些常而随便乱作，则将失败受害。他说：“知常曰明。不知常，妄作，凶。”

在这一点，老子很有科学底精神。科学的目的，或其目的之一，亦是欲发现宇宙间底许多道理而使人遵照之而行。人若遵照这些道理而行，他可以得到许多利益。我们常说：“科学能战胜自然。”就一方面说，它是能战胜自然；就又一方面说，它之所以能战胜自然，正因它能服从自然。

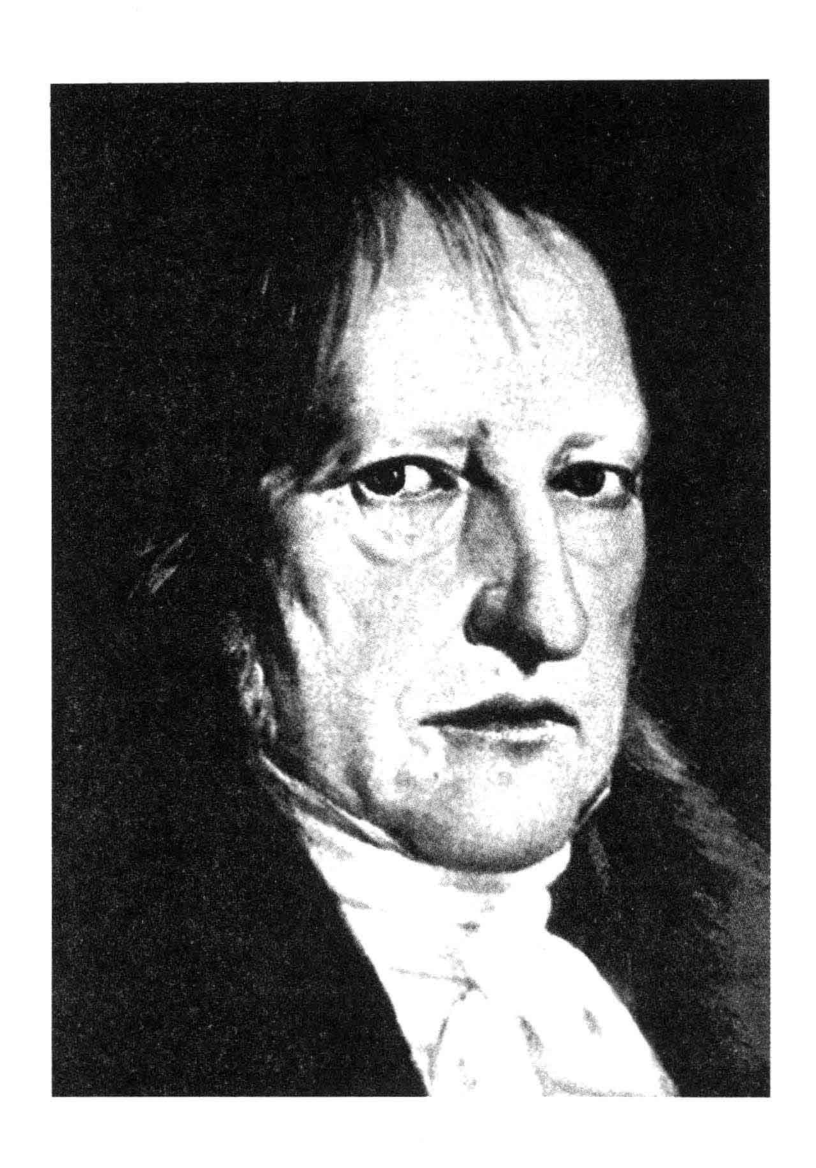
老子所说底话，有许多对于道德是中立底。在这一点，他亦与一般科学家相似。科学家所讲底道理，对于道德是中立底。有些人可以应用科学家所讲底道理作道德底事，有些人亦可以应用科学家所讲底道理，作不道德底事。但对于这些，科学家都

是不负责任，亦不能负责任底。在有些地方，老子亦只说出他所发见底道理，至于人将应用这些道理作些什么事，老子是不负责任，亦不能负责任底。例如老子说："将欲歙之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲取之，必固与之。"有人因此说，老子讲阴谋。其实老子并不是讲阴谋，不过阴谋家可应用这些道理，以遂其阴谋而已。

老子说："反者，道之动。"照老子的看法，一某事物，若发展至其极，则即变为其反面，此所谓"物极必反"。《易传》中亦讲这个道理。旧说《易》《老》相通。其相通的主要底一点，即是《易》《老》皆持"物极必反"之说。

海格尔亦说：事物皆含有其自己的否定。若一某事物发展至极，则即为其自己所含有之否定所否定。所以一切事物的发展，都是所谓自掘坟墓。马克思的历史哲学，亦用海格尔此说，不过他不以心或观念为历史的主动力，而以经济底力量为历史的主动力。所以他的历史哲学称为物质史观或经济史观。

一某事物的发展，如何是已至其极？有些事物，其极是对于客观底环境说，有些则是对于主观底心理说。例如马克思说，一个资本主义底社会，若发展至其极，则即为其自身所含有之否定所否定，资本主义底社会的发展是"自掘坟墓"。资本主义底社会之极，是对于客观底环境说。所谓客观底环境，亦是一种事物自身所造成底。每一种事物，在其发展的过程中，自身造成一种



>>> 黑格尔像。黑格尔认为，若某一个事物发展到了极点，就会被自己本身所含有的否定所否定。

环境。如这种环境，使此种事物不能继续存在，则此种事物的发展，即已至其极。因为这种环境是这种事物自身所造成底，所以这种环境即是这种事物自身所掘之坟墓，亦即其自身所含有底否定之表现。

就资本主义底社会的发展说，其极是对于其自身所造成底环境说。但就一个资本家的财产的发展说，其极是可对于一个资本家的主观心理说。假使有一个国家的法律，规定一个资本家的财产，不能超过一百万元，则此国内底资本家的财产，如到一百万元，即已至其极，就此方面说，或就类乎此底方面说，一个资本家的财产的发展，亦是对于客观底环境说。不过这一种极是人为底，不是自然底，所以这一种极不必引起反。但假如虽没有这些限制，而一个资本家发财至一百万元时，此人即已志骄意满，以为他已是天下第一富人，而再不努力经营他的工业或商业，如此，则一百万元对于此人，即是其财产之极。到了此极，此人的工业或商业，即只会退步，不会进步，而其财产亦只会减少，不会增加了。

又譬如一个人有很大底学问，但他总觉得他的学问不够，此人的学问，对于此人，即尚未至其极。此人的学问，即还有进步的希望。另外有一人，虽只读过几本教科书，但自以为已无所不知，无所不晓，此人的学问，对于此人，即已至其极。此人的学问，不但没有进步的希望，而且一定要退步。旧说所谓“器小易

盈”即是指这一类底人说。小碗只需装一点水，即至其容量之极。再加水，即要溢出来，此所谓“易盈”也。《易》《老》所谓极，大概都是就这些方面说。

如欲使一某事物的发展，不至乎其极，最好底办法，是使其中先包括些近乎是它的反面的成分。例如一个资本主义的社会，如发展至一相当程度，而仍欲使其制度继续存在，最好的办法，是于其社会中，先行一些近乎是社会主义底政策。如有人问一马克思的信徒，英美等国的资本主义已经很发展了，何以在这些国内，还没有社会革命发生呢？最好底答案是，因为英美等国的资本家，在有些地方，采用了近乎是社会主义底政策，例如工会组织、社会保险、失业救济等，以缓和阶级斗争。英美等国的资本家，与他们的工人的关系，已不是如马克思等所说底那样单纯了。这些资本家，于其资本主义底社会内，先容纳些近乎是社会主义的成分，所以他们可以使他们的制度，继续存在，而不至于造成一种环境，使其不能继续存在。这种办法，最为反对他们底人所厌恶，因为这是维持他们的制度的最好办法。共产党人最恨温和底社会主义。因为共产党人主张推翻资本主义底社会，而温和底社会主义反可使资本主义底社会继续存在。

就社会说是如此，就个人说亦是如此。如一个人想教他的事业或学问，继续发展进步，他须常有戒慎恐惧之心。人于作事将成功时，往往有志得意满的心；于作事将失败时，往往有戒慎

恐惧的心。戒慎恐惧近乎是志得意满的反面。我们说近乎是,因为志得意满的真正反面,是颓丧忧闷。人若常存戒慎恐惧的心,则是常存一近乎是志得意满的反面的心。所以他的事业,无论如何成功,如何进展,都不是其极。所以他的事业,可以继续发展进步。《易传》说:“危者,安其位者也;亡者,保其存者也;乱者,有其治者也。是以君子安而不忘危,存而不忘亡,治而不忘乱,是以身安而国家可保也。《易》曰:‘其亡其亡,系于苞桑。’”若一国之人,常恐其国要亡,则其国即安如磐石。正说此义。我们可以说:一个人作事,如常恐失败,他大概可以成功;如常自以为要成功,他大概必要失败。

一个人的这种戒慎恐惧的心理,在态度上表现出来,即是谦虚。真正谦虚底人,并不是在表面上装出谦虚底样子,而是心中真有自觉不足的意思。他有这种心,他的事业,自然可以继续发展进步,无有止境。所以《易》谦卦彖辞说:“天道亏盈而益谦,地道变盈而流谦,鬼神害盈而福谦,人道恶盈而好谦。谦尊而光,卑而不可逾,君子之终也。”旧说,谓谦卦六爻皆吉,表示人能谦则无往不利的意思。

谦卦彖辞以谦与盈相对而言。旧说亦多以为与谦相对者是盈或满。一个人对某一种事觉得满了,即是此种事的发展对于他已至其极了。已至其极,即不能再有发展进步。所以说:“满招损,谦受益。”严格地说,与盈或满相对者是冲或虚。老子说:

“道冲而用之或不盈”。冲是与盈相对者。我们常说，冲谦，谦虚。冲或虚是就一个人的心理状态说，谦是就此种心理状态之表现于外者说；盈或满亦是就一个人的心理状态说，此种心理状态之表现于外者是骄。骄是与谦相对者。骄盈是与谦虚相对者。

以上说，一个人对于他的事业，如常有自觉不足的意思，他的事业即可继续发展进步，无有止境。所以说：“高而不危，所以长守贵也；满而不溢，所以长守富也。”“高而不危”，即是说，一人之贵，对于他尚不是其极。“满而不溢”，即是说，一人之富，对于他尚不是其极。如一人之富贵，对于他不至其极，他即可以继续富贵。又如说：“学如不及，犹恐失之。”一个人如果常能学如不及，他的学问，自然可以继续进步。反之，如一个人对于他的事业或学问，有了志得意满的心，他的事业或学问，对于他即已至其极，已至其极，即不能再有发展进步了。

以上是就一个人及其事业说。就人与人的关系说，谦亦是一种待人自处之道。人都有嫉妒心，我在事业，或学问等方面，如有过人之处，别人心中，本已于不知不觉中，有嫉妒之意。如我更以此过人之处，表示骄傲，则使别人的嫉妒心愈盛，引起他的反感。大之可以招致祸害，小之亦可使他不愿意承认我的过人之处。所谓名誉者，本是众人对于我的过人之处之承认。我有过人之处，众人亦承认我有过人之处，此承认即构成我的名

誉。若我虽有过人之处，而众人不愿意承认之，则我虽有过人之处，而名亦不立。老子说："富贵而骄，自遗其咎。"以富贵骄人，或以学问骄人，或以才能骄人，如所谓恃才傲物者，大概都没有好结果。若我虽有过人之处，而并不以此骄人，不但不以此骄人，而且常示人以谦，则人反极愿意承认我的过人之处，而我的名誉，可立可保。老子说："不自见故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故长。夫惟不争，故天下莫能与之争。"正是说上所说底道理。

所以古人以玉比君子之德。所谓"温其如玉"。玉有光华而不外露，有含蓄的意思。我们的先贤，重含蓄而不重发扬。含蓄近乎谦，而发扬则易流为骄。

朱子《周易本义》谦卦卦辞注云："谦者，有而不居之意。"有而不居，本是老子所常说底话。老子说："生而不有，为而不恃，功成而弗居。夫惟弗居，是以不去。""夫惟不居"下又说"是以不去"。"是以不去"是说"有而不居"的好处。此是就利害方面说。我们以上说谦虚的好处，及骄盈的坏处，亦是就利害方面说。若就另一方面说，一个人可以有一种知识或修养，有此种知识或修养者，可以无意于求谦虚而自然谦虚，无意于戒骄盈而自然不骄盈。

有此种知识或修养的方法有三种。一种是重客观，一种是高见识，一种是放眼界。

>>> 汉帛书《周易》。

先就重客观说。我们知道，某一种事，必须在某一种情形下，方能作成。此某一种情形，我们名之曰势。一时有一时的势，所以势有时称为时势，有时亦称为时。例如飞机的发明，必须在物理学、气象学、机械学，已进步到相当程度的时候。在这时候，人对于此各方面底知识，以及各种材料上底准备，构成一种势，在此种势下，人才可以发明飞机。一个人发明了飞机，即又构成了一种势。就此方面说，这是英雄造时势。但他必须在某种势下，才能发明飞机，就此方面说，这是时势造英雄。一个英雄，若能知道，他亦是时势所造，他对于他的事业，即可以有"有而弗居"的心。有"有而弗居"的心，他当然无意于求谦虚，而自然谦虚，无意于戒骄盈，而自然不骄盈。

我们现在的人，可以有许多知识，为前人所未有者。但我们决不能因此即自以为，我们个人的聪明才力，是超乎古人底。我们所以能如此者，完全因我们的凭藉，比古人多，比古人好。譬如我们现在能飞行，古人不能飞行，这完全因古人无飞机，我们有飞机之故，并不是我们的身体，与古人有何不同。有许多事情的成功，是时为之，或势为之，不过时或势总要借一些人，把这些事作了。这一些人，对于作这些事，固然不能说是没有贡献，但若他们竟以为这些事的成功，完全是他们自己的功劳，此即是"贪天之功以为己力"。所谓"功成弗居"，实即是不"贪天之功"而已。不贪天之功者，无意于求谦虚，而自然谦虚，无意于戒骄

盈，而自然不骄盈。

再就高见识说，一个人少有所得即志得意满者，往往由于见识不高。一个学生在学校里考试，得了一百分，或是在榜上名列第一。这不过表示，在某种标准下，他算是程度好底。但是，这种标准，并不是最高底标准。若从较高底标准看，他的这一百分，或第一名，或可以是一文不值。明儒罗念庵于嘉靖八年，中了状元。他的岳父喜曰："幸吾壻建此大事。"罗念庵说："丈夫事业，更有许大在。此等三年递一人，何足为大事也。"一个人对于他自己的成就，若均从较高底标准看，则必常觉其不及标准，而自感不足。所谓见识高底人，即有见于此所谓较高底标准，而不屑于以较低底标准，衡量其自己的成就者。旧说，人须"抗志希古"，此即谓，凡作事均须以较高底标准为标准。

凡是古底，都是好底，这固然是旧日底人的一种错误底见解，但旧日底人持这一种见解，也不能说是完全没有根据。以文艺作品为例说，现存底古代文艺作品，实在都是好底。不过这并不是因为古人"得天独厚"，如旧日底人所说者，而是因为这些作品都已经过时间的选择。古代并非没有坏底文艺作品，我们可以说，其坏底作品，至少与现在一样多。不过那些作品，都经不起时间淘汰，而早已到了它们应该到底地方，那即是字纸篓。时间是一位最公平底大选家，经过它的法眼以后，未经它淘汰底，都是好底作品。所以现在留下底古代文艺作品，都是好底，没有

坏底。所谓“抗志希古”者，就文艺方面说，即是我们写作，须以经过时间选择底作品为法，我们衡量我们的作品，亦须以这些作品为标准。如果一个人能以韩退之的或苏东坡的作品，为衡量他的作品底标准，他即可见，他的作品，如不能达到此标准，即使能在某学校内得到一百分，这一百分实在是不算什么底。如果他有如此底见识，即在某学校内得了一百分，他也决不会志得意满。

即使一个人已能做出如韩退之的，或苏东坡的文艺作品，他还可见，于这些作品之上，还有文艺作品的理想标准，以此标准为标准，即历史上大作家的作品，也还不能都是尽善尽美。大作家于创作时，往往因为一两字的修改，弄得神魂颠倒。可见文艺作品的理想标准，如非不可及，亦是极不易及底。

以上虽只举文艺作品为例，但我们可以说，在人事的各方面，都有如以上所说底情形。旧说：“取法乎上，仅得其中；取法乎中，仅得其下。”仍就文艺方面说，以文艺作品的理想底标准为法者，可以成为大作家，如韩苏等。但如以韩苏为法者，则对于韩苏只有不及，不能超过。至于以未经时间淘汰底作品为法者，则其成就，必定是“每况愈下”。

有高见识者，凡事均取法乎上。既均取法乎上，所以他对于他自己的成就，常觉得不及标准，而自感不足。程伊川说：“人量随识长。亦有人识高而量不长者，是识实未至也。”以上文之例

说之，知学校内定分数的标准，不过是一种标准，是识长也。因此即不以一百分自满，是量长也。所谓量即是容量的意思。器小易盈即是量小。量随识长者，无意于求谦虚，而自然谦虚，无意于戒骄盈，而自然不骄盈。

再就放眼界说。人之所以少有所得，即志得意满者，往往亦由于眼界不阔，胸襟不广。一个三家村里底教书匠，在他村里，在知识方面，坐第一把交椅，他即自命不凡，自以为不可一世。这是由于他的眼界只拘于他的一村以内的缘故。他的眼界既窄，胸襟自然亦狭，所以亦是“器小易盈”。他若能将他的眼界放至他的村外，以及于一乡、一县，他即可知，他的知识，实在有限，而在三家村里坐第一把交椅，实在不算什么了不得底事。若一个人能将他眼界放至与宇宙一样大，他即可见，虽有盖世功名，亦不过如太空中一点微尘。他若有这等眼界，他自然不期谦虚，而自然谦虚，不戒骄盈，而自然不骄盈。

《庄子·秋水》篇说：“计四海之在天地之间也，不似礨空之在大泽乎？计中国之在海内，不似稊米之在大仓乎？号物之数谓之万，人处一焉，人卒九州，谷食之所生，舟车之所通，人处一焉。此其比万物也，不似豪末之在于马体乎？五帝之所连，三王之所争，仁人之所忧，任士之所劳，尽此矣。”《庄子·则阳》篇说：“游心于无穷。”宇宙是无穷，把自己的眼界推到与宇宙同大，亦是一种“游心于无穷”。在这样大底眼界中，无论怎么大底事业

学问，都成为渺小无足道底东西了。这些渺小无足道底东西，自然不足介于胸中。胸中无足介者，即所谓胸怀洒落。有如此底眼界，如此底胸襟者，不但自然谦虚，自然不骄盈，而实在是对于如此底人，骄盈谦虚，都不必说了。

《庄子·逍遥游》说："尧治天下之民，平海内之政，往见四子，藐姑射之山，窅然丧其天下焉。"《庄子·大宗师》说："夫无庄之失其美，据梁之失其力，黄帝之亡其知，皆在炉捶之间耳。"为什么尧一见四子，即丧其天下呢？为什么许由炉捶之间，可使无庄失其美，据梁失其力，黄帝亡其知呢？因为四子、许由，有一种最大底眼界，最阔底胸襟，使见他们底人，马上觉得自己的渺小，自己的所有底过人之处的渺小。尧本可以平治天下自鸣得意，无庄等本可以其美力等自鸣得意，但于他们的眼界扩大以后，他们即可知他们所有底过人之处，实在是不足道底。

这是庄学的最高义中的一点。宋明儒亦有此类底说法。程明道说："泰山为高矣，然泰山顶上，亦不属泰山。虽尧舜之事，亦只如太虚中一点浮云过目。"象山《语录》中谓：象山"一夕步月，喟然而叹。包敏道侍，问曰：'先生何叹？'曰：'朱元晦泰山乔岳，可惜学不见道，枉费精神，奈何？'包曰：'势既如此，莫若各自著书，以待天下后世之自择。'忽正色厉声曰：'敏道，敏道，恁地没长进，乃作这般见解。且道天地间有个朱元晦陆子静，便添得些子？无了后便减得些子？'"有了朱元晦陆子静，天地不添得些

子，无了亦不减得些子，则朱元晦陆子静之泰山乔岳，亦不过如太空中一点浮云，又有何骄盈之可言？

或可问：若凡事都从与宇宙同大底眼界看，则人生中底事，岂不是皆不值一作了？关于这一点，我们可以说，我们于上文“为无为”中说，我们作事，有些事是无所为而为，有些事是有所为而为。就无所为而为底事说，有些事是我们的兴趣之所在。我们作这些事，是随着我们的兴趣，至于这些事是值得作或不值得作，对于我们，本来是不成问题底。譬如小孩骑竹马，他只是愿骑则骑而已，他不问竹马值得骑或不值得骑，实亦不必问值得骑或不值得骑也。有些事是我们的义务之所在。我们作这些事，是实践我们的义务。每个人皆要生活，要生活则不得不尽生活中底义务。若问生活中底义务值得尽或不值得尽，则须先问，生活是值得生活或不值得生活。有些人或以为生活不值得生活，但在他未死以前，他总是要生活底。他既要生活，他即须尽其在生活中底义务。这都是就无所为而为底事说。至于就有所为而为底事说，有些人作事的所为是权利，有些人做事的所为是名誉。如他们因放大了眼界，而觉得这些所为是不值得要底，他尽可不要这些所为，不做这些事，而专做他的兴趣所在及义务所在底事。这对于他，或对于社会，均只有益处，没有坏处。

孔子说：“巍巍乎舜禹之有天下也，而不与焉。”朱子注说：“不与犹言不相关。”朱子《语录》说：“不与只是不相干之义。言

天下自是天下，我事自是我事，不被那天下来移著。”又《语录》中论谦卦云：“太极中本无物，若事业功劳，又于我何有？观天地生万物而不言所利可见矣。”有些事是我们的兴趣所在，或义务所在者，这些事我们自要作之。但作之而并不介意于因此而来之荣誉或富贵，此即是有天下而不与底胸襟。这种胸襟，亦惟有大眼界者，始能有之。对于有这种胸襟底人，自然亦无须说什么谦虚或骄盈的问题。

第六篇

调情理

旧说常以理与情相提并论。如说某人说话,说得合情理、在情理,或不合情理、不在情理;某人说话,说得入情入理。此所谓情,大概是我们现在所谓情形之情,亦正是我们在《新理学》中所谓势。此所谓理,是客观底情或势中所表现底道理或原则。话说得合情理,或在情理,或入情入理者,这话可以是真底。但其不合情理,或不在情理者,一定是假底。合情理或在情理底事,可以有而不必有。但不合情理,或不在情理底事,一定不能有。

我们于本篇所谓理,虽亦有上所说底理的意义,但所谓情,则不是上所说底情。道家常说以理化情,或以情从理。本篇所谓情理,是此所谓情理。本篇所讨论底问题,亦正是这一类底问题。

此所谓情，即我们现在所谓情感之情。此所谓理，则意义比较复杂。此所谓理，有时指上文所说情或势中所表现底道理，有时指对于此等道理底知识或了解，有时指我们能有此等知识或了解底官能，即我们所谓理智。照道家的说法，我们如能以理化情，或以情从理，则我们自己即可以无情。我们如能循理而动，则别人对于我们的行动，亦可以无情。后者所谓理，是指上文所说情或势中所表现底道理。前者所谓理，是指我们对于此等道理底知识或了解。

先就以理化情或以情从理说。照道家的说法，情起于人对于事物底不了解。例如一小儿走路，为一石所绊倒，此小儿必大怒而恨此石。但一成人为一石所绊倒，则并不怒、不恨此石，或虽略有怒，但并不恨此石。其所以如此者，因小儿对于此石无了解，以为此石有意和他捣乱，所以恨之。而成人对石有了解，知石是无知之物，决不会有意与他捣乱，所以并不恨之。不恨石则其怒亦减，或即可无怒。

成人对于事物底了解，虽比小儿高，但其了解仍是部分底，所以仍有时不能无情。对于宇宙及其间底事物，有完全底了解者，则即可完全底无情。其所以无情者，并不是冥顽不灵，如所谓槁木死灰，或土块然，而是其情为其了解所化，即所谓以理化情也。此所谓化，如冰雪融化之化。情与理遇，即如冰雪与日光遇，不期融化而自然融化。《世说新语》谓王戎说："太上忘情，其

下不及情，情之所钟，正在吾辈。”冥顽不灵，如槁木死灰或土块者，是亦无情也。不过其无情是不及情。若圣人之无情，是其情为理所化，是超过情而非不及。此即所谓太上忘情。

庄子常举死为例，以见圣人之忘情。因为死是最能使人动情底，如对于死不动情，则对于别事，自亦可不动情。《庄子·大宗师》说，子舆有病，子祀往问之，子祀说：“且夫得者时也，失者顺也，安时而处顺，哀乐不能入也。此古之所谓悬解也。”生为得而死为失。在某情形下，一个人可有生，此某种情形，只于一时有，所以称为时。由生而之死，此时顺乎自然，所以称为顺。了解“生者时也”则无乐，了解“死者顺也”则无哀。有此了解，即无哀乐，所谓“哀乐不能入也”，亦即所谓无情也。有情者为情所苦，如被悬吊起来。有情者为情所苦，得到解放，如悬解然。所以说：“此古之所谓悬解也。”小说中侠义之流亦常说：“大丈夫生而何欢，死而何惧。”不过侠义之流之为此言，似出于意气，而非出于了解。出于意气者，其解放是暂时底；出于了解者，其解放是永久底。

《庄子·至乐》篇说：庄子于其妻始死之时，亦觉慨然，后则鼓盆而歌。郭象注云：“未明而慨，已达而止。斯所以诲有情者，将令推至理以遣累也。”此所谓明，所谓达，都是我们上所谓了解之义。对于死所有底悲哀，即是累，亦即《养生主》所说遁天之刑。天是天然。由生而之死，是顺自然，亦即是顺天然。有生而

不愿死，是欲自天然中逃出，此即所谓遁天。遁天者必受刑，即其于悲哀时所受之痛苦是也。郭象说："驰骛于忧乐之境，虽楚戮未加，而性情已困，庸非刑哉？"悲哀时所有底痛苦，亦即是累。若了解生必有死的道理，则即可以无累。此所谓"明至理以遣累"也。

对于理有了解者，则对于事不起情感。对于事不起情感，即不为事所累。对于某事不起情感，即不为某事所累。例如我们于空袭时，虽处很安全底地方，而总不免于怕。此即为空袭所累。确切地说，我们不是为空袭所累，而是为怕空袭所累也。更有人于无警报时，亦常忧虑警报之将来，他的累即更大。他的累不是警报，而是忧虑警报。对于忧虑警报底人，我们可以说，虽警报不来，而"性情已困"矣。

对于理有了解，而不为事所累者，普通谓之"看得破"。对于某理有了解，而不为某事所累者，普通谓之对于某事看得破。对于事看得破，普通谓之达观；能对于事看得破者，普通谓之达人。此所谓达，均是了解之义。

照道家的说法，能对于所有底事都看得破，则即可以完全无情。《庄子·德充符》说："圣人有人之形，无人之情。""所谓无情者，不以好恶内伤其身。"好恶可以内伤其身，此即所谓刑也，亦即所谓累也。何晏谓"圣人无喜怒哀乐"，大概即就道家的圣人的此方面说。我们所须注意者，即此所谓无情，皆是太上忘情，

不是其下不及情。

《庄子·应帝王》说:“圣人之用心若镜,不将不迎,应而不藏,故能胜物而不伤。”郭象说,用心若镜,是“鉴物而无情”。普通人对于事未免有情,故有将有迎,而为其所累。为其所累,即为其所伤,如所谓“黯然神伤”是也。例如一个人怕空袭,于未有警报时,常忧虑警报之将至。这种忧虑,即所谓迎。迎者,事未到而预先忧虑也。及警报已解除,而惊魂未定,闻汽车喇叭声,即以为警报又至,此即所谓将。将,送也,事已去而恐惧之心未去,如送已去之事然。此亦即是所谓藏,藏者留于中也。若对于事有如此底将迎,则必为事所累、所伤。若能用心如镜,即可如郭象所说:“物来乃鉴,鉴不以心。故虽天下之广,而无劳神之累。”鉴不以心,即是说鉴物而无情。

不为事所累者,并不是不作事,只是作事而不起情感。我们说不怕空袭,不是说,于空袭时,不尽可能躲避;亦不是说,对于避空袭,不尽可能作准备。只是说,既已尽可能作准备了,既已尽可能躲避了,不必再有无益底恐惧。这无益底恐惧,是最能伤人底。有人说,空袭不要紧,但是怕空袭的怕,叫人受不了。普通人所受底情之累,都是这些怕之类。

道家的圣人,完全无情,所以无入而不自得。《庄子·齐物论》说:“至人神矣,大泽焚而不能热,河汉沍而不能寒,疾雷破山,飘风振海,而不能惊。”正是说此境界。郭象以为,能至此境

界底人，可以“应物而不伤”。所以可以“终日挥形，而神气无变；俯仰万机，而淡然自若”。此虽或是一不可及底理想，但一个人若能没有无益底情感，则可少受许多累，多作许多事，这是真底。

我们常说，一个人“沉着气”或“沉不着气”。所谓沉不着气，即其人为一时的情感所制也。如一个人闻警报而张皇失措，我们说他沉不着气，此即其为恐惧之情所制也。如一人闻一可喜底事，而手舞足蹈，我们说他沉不着气，此即其为喜之情所制也。公孙丑问孟子：“夫子加齐之卿相，得行道焉，如此则动心否乎？”此即是问，你那时是不是可以沉着气？孟子说：“我四十不动心。”此即是说，我于四十岁时，即对事能沉着气了。人如沉不着气，即不能作事。如沉不着气，而勉强作事，必出岔子。

郭象说：“终日挥形，而神气无变；俯仰万机，而淡然自若。”这是晋人的一个理想。在晋人中，最近于此理想者，是谢安。史说：苻坚伐晋，“是时秦兵既盛，都下震恐。谢玄入问计于谢安。安夷然答曰：‘已别有旨。’既而寂然。安遂命驾出游山墅。亲朋毕集，与玄围棋赌墅。安棋常劣于玄，是日玄惧，便为敌手，而又不胜。”及淝水战胜，“谢安得驿书，时方与客围棋，摄书置床上，了无喜色，围棋如故。客问之，徐答曰：‘小儿辈遂已破贼。’既罢，过户限，不觉屐齿之折。”谢安处理大事，没有无益底喜惧。他很能沉着气，不过“不觉屐齿之折”，也就有点沉不着气了。

对于事物有了解者，能宽容。老子说：“知常容，容乃公。”常

者，事物变化所遵循之理也。知常底人，知事物之变化，系遵循一定底理，其如此系不得不然，故对于顺我底事物，不特别喜爱，对于逆我底事物，不特别怨恨。此即所谓知常容也。对于顺我或逆我底事物，皆无特别底情感，此即所谓容乃公也。人虽是人，而其行为亦系受一定底规律所支配。如环境遗传等，皆对于一个人的性格行为，有很大底影响。如知一个人的性格行为，系受其环境遗传等的影响，则对于人可以有很大底宽容。对于顺我或逆我底人，皆可无特别底喜爱或怨恨。如此对于任何人、任何事，皆可一秉大公，对于任何人、任何事，皆无所私。此所谓大公无私。大公无私，是王者对于万民底态度，是天地对于万物底态度，是道对于天地底态度。所以说："知常容，容乃公，公乃天，天乃道。"此道理可以终身行之，所以老子又说："道乃久，没身不殆。"

老子又说："是以圣人常善救人，故无弃人，常善救物，故无弃物，是谓袭明。"老子说："知常曰明。"袭明者，即知常而依照此知以行也。知常底人，对于人既皆能容而公，则对于善人固救之，对于不善人亦救之，故无弃人。对于善物固救之，对于不善物亦救之，故无弃物。在旧日社会中，人对于犯罪底人，皆特别地怨恨。旧日的刑法，对罪人取报复主义，"以眼还眼，以牙还牙"。但现代的法律，则不对于罪人取报复主义。依照现代法律的最高理想，社会应设法感化罪人，使亦归于善。此即是"善救

人”。依旧日底刑法,“刑人于市,与众弃之”。依现代法律的最高理想,不但不“与众弃之”,而且简直不弃之。此即所谓“无弃人”。

老子又说:“报怨以德。”在表面上看,此与耶教所谓“爱你的仇敌”者,意义相同。不过老子这一句话的理论底根据,与耶教不同。知常底人,对于逆我底人,并无特别怨恨,所以待之与顺我底人,并无分别。这并不是所谓弱者的道德,这是对于事物有了解者的道德。老子并不主张:“如有人打你左颊,你把右颊送上去。”老子并不主张这种“不抵抗主义”。如有人打老子,老子亦当加以抵抗,不过虽抵抗之而并不恨之。在现代战争中,优待俘虏,正与老子“报怨以德”之义相合。

真正了解物质史观或经济史观底人,亦可有如此所说底老子的见解。照他们的看法,人的行为,是为他的经济底环境所决定底。一个人若是一个资本家,他为他自己的利益,必须剥削劳工。一个人若是一个工人,他为他自己的利益,必须反抗资本家。正如“矢人惟恐不伤人,函人惟恐伤人”。矢人并不是生来即比函人坏,函人亦并不是生来即比矢人好。他们的所见所行不同,完全是由于他的经济环境使然。他们都是人。就其是人说,他们都是一样底人。他们的所见所行不同,是因为他们是“什么样底人”不同。管家底太太们在一起,都以她们的老妈子不好为谈资。老妈子在一起,都以她们的太太不好为谈资。这

都是因为当太太底，与当老妈子底，利益冲突的关系。矢人与函人，资本家与工人，太太与老妈子，都是“易地则皆然”。明白了这个道理，则当太太底，虽仍可以监察她的老妈子，但可以不恨之。当工人底，虽仍可以反抗他们的雇主，但亦可以不恨之。有人说，人必须对于他们的敌人有恨有怒，然后可以打击他们的敌人。事实上虽或是如此，但不是必须如此。我们于修路底时候，有大石当路，则移去之，或打碎之，并不必要先恨大石。小儿或先恨大石，而后移去之，或打碎之。这是由于他对于大石不了解。成人对于人之不了解，诚亦有如小儿之不了解大石。所以对于不了解人底人，往往亦须先引起其对于敌人底恨，然后可使之打击敌人。

以上说，对于事物有了解底人，应付事物，可以自己无情。此即所谓以理化情，或以情从理。从另一方面说，一个人若能循理而动，则别人对之，亦可无情。所谓循理而动者，即是循客观底道理以作事，而不参以自己的私心。一个人如能如此做事，则别人对之，亦可无情。《庄子·大宗师》说：“故圣人之用兵也，亡国而不失人心。利泽施乎万世，不为爱人。”郭象注说：“夫白日登天，六合俱照，非爱人而照之也。故圣人之在天下，暖焉若春阳之自和，故蒙泽者不谢；凄乎若秋霜之自降，故凋落者不怨也。”不谢不怨，即别人对之无情也。《庄子·达生》又说：“复仇者不折镆干。虽有忮心者，不怨飘瓦。”郭象注说：“干将镆邪，虽

与仇为用，然报仇者不事折之，以其无心。飘落之瓦，虽复中人，人莫之怨者，以其无情。”无心及无情，在这里意思是一样。如一个人对于某人做某事，其做某事并不是特意对某人如此，而只是“循理而行”，则此一个人的行为，即是无心无情底行为。此某人对于此一个人，亦不起情感。例如一个法官，一生可以判处许多人以死刑。如他所判，都是依照法律，不得不然底，则被判死刑底人，对于他并不起怨恨之情。但如一个法官，因受贿而判处一人死刑，或此法官向来判处从宽，而独对此一人从严，则此法官对于此人，即是有心置之死地，此法官的行为，即是有心有情底行为，而此人对于此法官，一定要起情感，一定要怨恨之。

以上所说道家的意思，晋人常用之以讲佛学。僧肇有《般若无知论》。般若译言智。僧肇以为圣人“终日知而未尝知”。“智有穷幽之鉴，而无知焉；神有应会之用，而无虑焉。神无虑，故能独王于世表；智无知，故能玄照于事外。智虽事外，未始无事；神虽世表，终日域中。所以俯仰顺化，应接无穷。无幽不察，而无照功。”“斯则不知而自知，不为而自为矣。复何知哉？复何为哉？”不知而自知，不为而自为，即是知而无心无情，为而无心无情。此即所谓“寂而恒照，照而恒寂”。

慧远作《明报应论》，亦云：“若彼我同得，心无两对，游刃则泯一玄观，交兵则莫逆相遇，伤之岂惟无害于神，固亦无生可杀。此则文殊按剑，迹逆而道顺。虽复终日挥戈，措刃无地矣。若然



>>> 僧肇像。僧肇有《般若无知论》,他认为圣人“终日知而未尝知”。

者，方将托鼓舞以尽神，运干戚而成化，虽功被犹无赏，何罪罚之有邪？”照佛家的说法，一切事物，皆由心造。如一人常杀生，或常有杀生之心，则此人将来，必将转生为好杀生底畜生，如豺虎狼豹之属。这并不是有阎王主宰判罚，而实是他的心思行为所自然引起的结果。他的心思行为名曰业。心思是意业，行为是身业，还有口说是口业。不仅只杀生的行为是业，即口说要杀生，心想要杀生，亦即是业了。业所引起的结果，名曰报，或报应。有业必有报。这是佛家的定律。但照慧远所说，则无心无情的行为，可以不招报应。如一法官，虽判了许多死刑，如一大将，虽杀了许多敌人，但他们并不是有意于杀生，更不是有意于杀某人的生。所以他们是虽杀而无杀。所谓“伤之岂惟无害于神，固亦无生可杀”。既是虽杀而无杀，所以虽杀亦无罪罚。

这是把上所说道家的意思，推广到极端。庄子及郭象说，无情者无论作何事，皆可以无累。此无累只是就个人的心理情形，或其行为之社会结果说。例如庄子丧妻之“未明而慨，已达而止”，止则无累。此无累是就个人的心理情形说。如飘瓦不为人所怨，不为人所怨则无累。此无累是就其行为之社会结果说。但慧远所说无报应，则是就宇宙论方面说，所以慧远所说，是上所说道家的意思的极端底推广。

以上说道家关于这方面底学说。在这学说中，有些意思，是人人都可以实行底。不过关于圣人完全无情一点，尚有二问题。

第一问题是：圣人的完全无情，是不是好底？此所谓好即是可欲的意思。圣人的完全无情，是不是可欲底？我们于上文说，道家的圣人，并不是如槁木死灰。此是说，圣人的无情，是忘情，而不是不及情。这是就其所以无情说。就无情的结果说，圣人的完全无情，亦与槁木死灰不同。圣人于完全无情时，其心理底状态，庄子以恬愉二字形容之。《庄子·在宥》篇说："昔尧之治天下也，使天下欣欣焉人乐其性，是不恬也。桀之治天下也，使天下瘁瘁焉人苦其性，是不愉也。人大喜耶？毗于阳；大怒耶？毗于阴。""使人喜怒失位，居处无常，思虑不自得，中道不成章。"此所谓乐与苦、喜与怒，都是情，而恬愉不是情，或不是道家所谓情。成玄英说："恬，静也；愉，乐也。"愉虽亦可训为乐，但此乐与与苦相对之乐不同。苦乐喜怒，在我们心中，都是一种强烈底动荡。在这种动荡之中，人不能思想，也不能作事。所谓"思虑不自得，中道不成章"。但恬愉则不是一种动荡，而是一种静底状态。有情底人，心中常如波浪起伏。而圣人无情，其心中如无波浪底水。程子说："圣人心如止水。"正是说此状态。此状态是静底，可以说是恬。此状态使人有一种静底乐。此静底乐即所谓愉。恬愉是可欲底。所以圣人的完全无情，是可欲底。

或可说：有些人喜欢有激烈底情感，喜欢心中有特别底动荡。所以有些人特意找强烈底刺激，如开快车、喝烈酒之类。他们都是想在强烈底刺激中，得些强烈底情感。这些人是有底。

不过他们的这一种行为，并不能说是合理性的行为。吸鸦片、打吗啡，都是这一类底行为，其不合理性是显而易见底。

或又可说：喜欢有太激烈底情感，固然是不合理性底，但有情感亦是使人生丰富的一端，恬愉虽亦是可欲底，但人若一生中只是恬愉，则其一生，亦未免太觉单调。譬如清茶，有与烈酒不同底味，其味亦是可欲底，这是不错底。但人若一生中只饮清茶，则亦未免太觉清淡。有人因此，对于人生抱悲观。因为人如有情，则不免为情所累；人若无情，其生活又似乎没有多大底意味，这一点似乎是一问题。不过如照下文所说，宋明道学家所说底办法，则此问题即不成问题。

第二问题是：完全无情，在事实上是否可能？在中国哲学史中王弼以为是不可能。裴松之《三国志注》谓："何晏以为圣人无喜怒哀乐，其论甚精。锺会等述之，弼与不同。"王弼说："夫明足以寻幽极微，而不能去自然之性。颜子之量，孔父之所预在。然遇之不能无乐，丧之不能无哀。又常狭斯人，以为未能以情从理者也。而今乃知自然之不可革。""以情从理"，是上所述道家的学说。王弼初亦以为然，后乃以为，情系出于自然之性，是不能完全没有底，所以虽圣人亦不能无情。不过照王弼的看法，"圣人之情，应物而无累于物"。圣人不是无情，而是有情而不为情所累。道家以有情为累，以无情为无累。王弼以有情而为情所累为累；以有情而不为情所累为无累。这是王弼与原来底道家

的大不同处。王弼对于圣人无情底批评，是很有力底。人之有情，确是出于自然之性。要想完全无情，虽不敢说是一定不能作到，但不是人人皆能作到，这是可以说底。

宋明道学家都主张，圣人有情而不为情所累之说。他们虽不见得是取此说于王弼，其持此说与王弼同，则系事实。照此说，人可以有情而同时不为情所累。此说有道家所说“以理化情”的好处，但没有上述二问题的困难。

程明道《定性书》说：“天地之常，以其心普万物而无心；圣人之常，以其情顺万物而无情。故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。”此亦说无情，不过此所谓无情，并不是道家所说底无情。此所谓无情，是有情而无“我”。亦可说是，虽有情而情非“我”有。

王阳明《传习录》：“问有所忿懥一条。先生曰：‘忿懥几件，人心怎能无得？只是不可有耳。凡人忿懥，着了一分意思，便怒得过当，非廓然大公之体了。故有所忿懥，便不得其正也。如今于凡忿懥等件，只是个物来顺应，不要着一分意思，便心体廓然大公，得其本体之正了。且如出外见人相斗，其不是底，我心亦怒。然虽怒，却此心廓然，不曾动些子气。如今怒人，亦得如此，方才是正。’”阳明此所举之例甚好。我若见一人无缘无故，打别人一个嘴巴，我心中必因此人之恃强欺人而怒。不过此怒，没有“我”的成分在内，是没有私意底。因此我的心是廓然大公底。



>>> 王阳明塑像。王阳明《传习录》中说："且如出外见人相斗，其不是底，我心亦怒。然虽怒，却此心廓然，不曾动些子气。"如见一人无故地打别人一个嘴巴，心中必因这人欺人而愤怒，这愤怒是没有私意的。

其有怒是“物来顺应”，其有情是“情顺万物”。我们说，有情而无“我”，正是说此。这样底怒，是很容易消失底。于见此事时有怒，但此事已过，我心中即复归于平静。如太空中虽一时有浮云，但浮云一过，太空仍是空空洞洞底。此即所谓情顺万物“而无情”。如此则虽有情而不为情所累。但如一人无缘无故，打我一个嘴巴，我不但因此人之恃强欺人而怒，而且因为他是打“我”，因此我不但于当时怒，而且对于此人，时常“怀恨在心”，无论什么时候，想起此人，总想打他一个嘴巴。如此，则我即有“所”怒。“所”怒即打我之人。我所以有“所”怒，即因我于此底怒，有“我”的成分在内，是有私意底。有“我”的成分在内时，我的心即不是廓然大公，而应物亦不是物来顺应了。我因时常对于此人，“怀恨在心”，想起即怒。此即是不能情顺万物而无情，即有情而为情所累了。如有人打我一个嘴巴，而我的心境，亦能如看此人打别人时所有底心境，则当时虽有怒，当时虽亦可还他一个嘴巴，但事后，我的心即仍归平静。如此则虽有怒而不为怒所累。

《定性书》又说:“圣人之喜，以物之当喜。圣人之怒，以物之当怒。是圣人之喜怒，不系于心而系于物也。”如见一人，无缘无故，打别人一嘴巴，而我怒，此怒之有，是因物之当怒，此怒是系于物。但如别人打我一嘴巴，我时常怀恨在心，此恨即是系于心了。圣人之喜怒，不系于心而系于物，所以圣人不迁怒。迁怒

者，即因怒此物而及彼物。如一人因一事发怒，而摔茶碗，骂听差，即是迁怒。孔子说：颜回“不迁怒，不贰过”。宋儒认为，不迁怒是颜回几于圣人的表现。伊川《语录》：“问：‘不迁怒，不贰过，何也？《语录》有怒甲不迁乙之说，是否？’曰：‘是。’曰：‘若此则甚易，何待颜氏而后能？’曰：‘只被说得粗了，诸君便道易。此莫是最难？须是理会得因何不迁怒。如舜之诛四凶，怒在四凶，舜何与焉？盖因是人有可怒之事而怒之，圣人之心，本无怒也。譬如明镜，好物来时，便见是好；恶物来时，便见是恶；镜何尝有好恶也？世之人固有怒于室而色于市。且如怒一人，对那人说话，能无怒色否？有能怒一人而不怒别人者，能忍得如此，已是煞知义理。若圣人因物而未尝有怒，此莫是甚难？君子役物，小人役于物。今人见有可喜可怒之事，自家着一分陪奉他，此亦劳矣。圣人心如止水。”若能因物之可怒而怒之，可以不迁怒，这是不错底。但如谓，因能因物之可怒而怒之，则虽有怒，而无怒，则其说恐有困难。阳明亦说，忿懥等不能无，而却不可有；亦是伊川此说。此说虽用明镜之喻，但其喻是不恰当底。因明镜本身不能有喜怒，而人则能有喜怒，所以不可相提并论。如说，见四凶之可怒而“去”之，圣人本无怒，此是可说底，而亦即是道家所说者。如说，见四凶之可怒而“怒”之，圣人本无怒，此本无怒，如无别底意思，则这一句话恐怕是不通底。若欲这一句话讲得通，此无怒须解为无“所”怒。朱子《语录》云：“问：‘圣人恐无怒容否？’曰：

‘怎生无怒容？合当怒时，必亦形于色。如要去治那人之罪，自为笑容，则不可。’曰：‘如此则恐涉及忿怒之气否。’曰：‘天之怒，雷霆亦震。舜诛四凶，当其时亦须怒。但当怒而怒，便中节，事过便消了，更不积。’”黄干云：“未怒之前，鉴空衡平。既怒之后，冰消雾释。”如此底怒，正是有怒而无“所”怒。

有怒而无“所”怒，则其怒即无所着。如一人无缘无故打我一嘴巴，我因而怒，并时常对此人怀恨。此即有“所”怒，此怒即有所着。此人打我一嘴巴之事，是随时即成过去，而此人则不能随时即成过去。所以此人如成为我之“所”怒，我之怒如着在此人身上，则此事虽过，而我心中亦常留一怒，如此则我的怒即不能“冰消雾释”，而我的心亦不能如“鉴空衡平”矣。伊川说：“罪己责躬不可无，但亦不当长在心胸为悔。”朱子亦说：“既知悔时，第二次莫恁地便了。不消得常常放在心下。”悔过本是好事。但既悔过，改之可矣。若心中长存一悔，即是有“所”悔，其悔即是有所着。有所着之悔亦是累。

照以上所说，可知如能有情而无“我”，则虽有情而不为情所累。程子说：“人能放这一个身，公共放在天地万物中，一般看。则有甚妨碍？”能把自己放在天地万物中，与万物一般看，则“我”的成分，可以去掉。一人打我一嘴巴时，我的心境，正如我看此人打别人一嘴巴。如此则我虽有怒，而不为怒所累。

伊川又说：“忿懥，怒也。治怒为难。治惧亦难。克己所以

治怒。明理所以治惧。"克己即去所谓"我"的成分也。其实明理亦可以治怒。克己亦可以治惧。此于上所说道家学说中可见之。"知常容。"此明理可以治怒也。"天下之大患,为吾有身,及吾无身,吾有何患?"此克己可以治惧也。

无"我"的成分之怒,不致于使人心理上起非常剧烈底变化。有些人于生气时,可以气得浑身打战,满脸发青。这怒总是有"我"的成分在内。一个人在街上,看见不平底事,虽亦怒,但"事不干己",决不至于怒到这种地步。"事不干己"底怒,并不使一个人,在整个底心理及生理方面,有非常剧烈底变化。程子所谓无情,所谓圣人心如止水,大概是就此点说。情之使人在整个底心理及生理方面,起非常剧烈底变化者,如把一池清水,从底搅起。不如此剧烈底情,则对于人心,如水上起了些波纹。在这种情形下,人还是能沉着气底。阳明所说"不动些子气",大概亦是就沉着气说。在这种情形下,有情虽亦是动,而仍不害心如止水。由此方面,程明道说:"动亦定,静亦定。"

心不可有所着,对事说亦是如此。朱子《语录》谓:"李德之问:'明道因修桥寻长梁,后每见林木之佳者,必起计度之心。因语学者,心不可有一事。某窃谓:凡事须思而后通,安可谓心不可有一事?'曰:'事如何不思?但事过则不留于心可也。明道肚里有一条梁。不知今人有几条梁柱在肚里。佛家有留注想。水本流将去,有些渗漏处便留滞。'"事过而不留,即是心对于事无

所着。心中之事，过而不留，所以心常能如鉴之空。大概能担当大事底人，都必须能如此。例如一个当大首领底人，每天不知要办多少事。如事已过者，都还要留在心里，他即没有余力去办方来底事了。有些人因为对于有些未来底事，放心不下，或对于过去底事，追悔不已，以致寝食不安。若当大首领底人，亦是如此，他不但不能办事，恐怕他的性命，亦不能长保。所以即就作事方面说，心对于事亦须无所着。

第七篇

致中和

“致中和”三个字出于《中庸》。《中庸》说:“喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和。致中和,天地位焉,万物育焉。”在宋明道学中,这几句《中庸》引起了很大底讨论。程明道说:“天地之常,以其心普万物而无心;圣人之常,以其情顺万物而无情。故君子之学,莫若廓然而大公,物来而顺应。”圣人的心,如明镜,如止水,是廓然大公底。因为它是廓然大公底,所以亦无所偏倚,无所偏倚谓之中。因为它无所偏倚,所以遇到事物,当喜即喜、当怒即怒、当哀即哀、当乐即乐。此即所谓发而皆中节,此即谓之和。朱子说:“喜怒哀乐,各有攸当,方其未发,浑然在中,无所偏倚,故谓之中。及其发而皆得其当,无所乖戾,故谓之和。”此所谓中的意义,是无所偏倚,不是无过不及。已发底

喜怒哀乐，可有过或不及，而此所谓中，是“未发”，所以不但无过不及，且亦无无过不及可说。未发已发，后亦成为宋明道学家所常用底名词。他们又常引《易·系辞》“寂然不动，感而遂通”之语。圣人的心，未发时如明镜止水，是“寂然不动”；已发时，喜怒哀乐，各得其当，是“感而遂通”。

以上是宋明道学家对于《中庸》里中和二字底解释。我们于此篇所说底中和，与宋明道学家所说者不同，或与《中庸》所说者亦不尽同，不过我们于此篇所说底中和，确是中国思想中两个重要底观念。

和与同不同。《国语·郑语》引史伯云：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之。若以同裨同，尽乃弃矣。”“以他平他谓之和”，如以咸味加酸味，即另得一味。酸为咸之“他”，咸为酸之“他”，以“他”平“他”，即能另得一味，此所谓“和实生物”。咸与咸是同，若以咸味加咸味，则所得仍是咸味。此所谓“以同裨同”，“同则不继”也。推之，若只一种声音，则无论如何重复之，亦不能成音乐。若只一种颜色，则无论如何重复之，亦不能成文彩。必以其“他”济之，方能有成。

《左传》昭公二十年引齐侯问晏子云：“和与同异乎？”晏子对曰：“异。和如羹焉。水、火、醯、醢、盐、梅，以烹鱼肉，燀之以薪，宰夫和之，齐之以味，济其不及，以泄其过。……若以水济水，谁能食之？若琴瑟之专一，谁能听之？同之不可也如是。”此又提

出过、不及二观念。不同底原素，合在一起，可以另成一物。但合成此物之不同底原素，必须各恰如其分量，不可太多，亦不可太少。若太多或太少，则即不能成为此物。不太多，不太少，即是无过不及。无过不及即是中。所以说和必须兼说中。此所说或不是晏子的本意，但说和必须兼说中，这是一定底。

以上所说，可以说是有现在所谓辩证法的意思。甲的“他”是非甲。甲与非甲合，能成为乙。此可以说是相反相成，由矛盾到统一。成为乙之甲与非甲，必各恰如其分量，不多不少。甲或非甲，若有一太少，则不成为乙，若有一太多，亦不能成为乙。甲及非甲的量变，可以造成其所成底物的质变。此可以说是由量变到质变。

一个人的生理底、心理底要求，是多方面底。这各方面底要求，都要于相当程度内得到满足，然后一个人才能保持一个健全底身体、健全底人格。有许多生理底或心理底疾病，都是由于人的某方面底生理底或心理底要求，太被压抑所致。这是我们所都知道底。人的生理底或心理底要求，怎样算是“于相当程度内，得到满足”呢？怎样底满足，算是在相当程度内？又怎样底满足，算是超过相当程度呢？一种生理底或心理底要求的满足，若达到一种程度，以致与别种生理底或心理底要求发生冲突，此即是此种要求的满足，超过相当程度。超过相当程度，即是太过。若此种要求的满足，尚未达到此程度，而即受压抑，或此种

要求，根本即未得任何满足，此即是此种要求的满足，未达到相当程度。未达到相当程度，即是不及。此种要求的满足，若到一恰好底程度，既不与别种要求冲突，亦不受不必要底压抑，无太过亦无不及，则其满足即是得中，即是中节。

例如，对于有些人，喝酒是一个很强烈底要求。在普通底情形中，一个人喝酒，若至一种程度，以致其身体的健康，大受妨碍，则其喝酒即为太过。若其喝酒，有一定底限度，并不妨碍其身体的健康，而却因别种关系（例如美国政府行禁酒律之类），而不喝酒，则其喝酒的要求，即受到不必要底压抑。如此则其喝酒的要求的满足，即是不及。此所谓不必要，是对于此人的本身说；此所谓不及，亦是对于此人的本身说。喝酒的过或不及，本都是因人而异的。若一个人喝酒，只喝到恰好底程度，既不妨碍他的身体的健康，亦不使其喝酒的要求，受不必要的压抑，则其满足即是得中，即是中节。

若一个人的各方面底生理底及心理底要求，都是这样中节，都各得到相当底满足，而又都各不相冲突，这种状态，即谓之和。一个人在生理方面，若得到和，则即可有一健康底身体；在心理方面，若得到和，则即可有一健全底人格。旧日谓人有病，为"身体违和"。这句话是很有道理底。

一个健康底身体，健全底人格，都可以说一个和。这和中有许多不同底原素。这些原素，在其适当底分量下，是"相成"底。

但若一过了适当底分量，则即“相反”了。若其相反，则和即没有了。例如在普通情形下，一个人一顿吃三碗饭，是有益于他的健康底，但若他一顿吃十碗饭，则不但不能有益于他的健康，而且有害于他底健康了。饭的增加，对于他的健康说，是由量变到质变。各种要求的满足，在恰好处是中，不到恰好处，或超过恰好处，是过或不及。这其间亦有由量变到质变的情形。

或可问：本书第一篇说尊理性，岂非教人使理性压抑其他各方面底生理底、心理底要求？于此我们说：理性的功用，并不是压抑其他各方面底生理底、心理底要求，而是指导，或节制，那些要求，使其满足，无过不及。我们说，有道德底理性，有理智底理性。先就理智底理性说，其功用是如上所说，是显而易见底。一个人要喝酒，到哪里去喝酒，用什么方法去买酒，这都是要靠理性的指导。喝多少不至于妨害身体、妨害事业，这亦要靠理性的节制。如果一个人喝十杯酒，可以得到快乐，而不致于妨害身体，妨害事业，理性对于这种满足，只有赞助，决不禁止。所以孔夫子亦说：“惟酒无量，不及乱。”

我们于以上说人的生理底，心理底要求的冲突，只是就一个人的本身说。就社会方面说，一个人的生理底或心理底要求，亦可以与别人的生理底或心理底要求相冲突。道德底规律，对于人的要求，制定一个界限，使人与人不相冲突。就这一方面说，则人的生理底、心理底要求，合乎此界限者，是合乎中，是中节；

其超乎此界限者，是太过；不及此界限者，是不及。《诗序》有几句话，说："发乎情，止乎礼义。发乎情，人之性也；止乎礼义，先王之泽也。""发乎情"是就人的各方面底生理底、心理底要求说，"止乎礼义"是就道德底规律说。发乎情是人之性，止乎礼义是社会的制裁。社会中底人，每人都多少如此行，每人都应该完全如此行。所谓道德底理性的功用，即在于使人知道这些界限，使人的各方面底生理底、心理底要求，都合乎这方面的中。

一个社会中底人的各方面底生理底、心理底要求，如皆合乎这方面底中，则这个社会，即是一个健全底社会。一个健全底社会，亦可以说是一个和。在这一方面，各人的各方面底生理底、心理底要求，亦有相反相成，由量变到质变的情形。

人的生理底、心理底要求的满足，在其本身看，是合乎中者，但在社会方面看，不一定是合乎中，而或者是太过，或者是不及。如其是太过，则社会必须制裁之，其个人的道德底理性，亦应制裁之。因此，常有些人的生理底或心理底要求，受到压抑。这压抑，就这些人的本身方面看，是不必要底。但在社会方面看，则是必要底。这一点常引起许多思想上底混乱。有些人常把这两方面的必要或不必要弄混，以为在一方面是必要或不必要者，在其他方面，亦是必要或不必要。这"以为"是完全错误底。

例如一个人的所谓领袖欲特别强，但他的才能，都很不配当领袖。就他本身方面看，他的这欲若得不到相当底满足，他或者

要疯。在其个人方面看,他的领袖欲的相当满足是合乎中,但在社会方面看,他的领袖欲的相当满足是太过。在这种情形下,社会只能向他说:你的才能,不能当领袖,你若因不能当领袖而疯,我们只好把你送入疯人院。社会的这种办法,我们不能说它有什么错误。

在社会方面看,“发乎情”而不能“止乎礼义”底要求,是应该制裁底。这种要求,宋明道学家谓之欲,或私欲,或人欲。他们说欲是恶底。这是一定不错底,因为所谓欲者,照定义是超过道德底规律底要求,照定义它即是恶底。所以说欲是恶,实等于说,凡是不道德底是不道德底。但后来反道学底人,如戴东原等,常说:人的生理底、心理底要求是不可,亦不应该,压抑底,而宋明道学家却专爱压抑之。所以宋明道学家是“以理杀人”,太不讲人道。这种辩论,不是误解了宋明道学家所谓欲的意义,即是陷入上所说思想上底混乱。

我们于以上说中和,是就一个人的本身说,或是就一个社会中底各个人对于社会及别个人底关系说。若就一个社会中底各种人对于社会及别种人底关系说,则亦有中和可说。此所说社会中底各种人,指社会中底操各种职业底人说。例如当学校教员底人、做生意底人,等等,皆此所谓各种人。旧说“七十二行,行行出状元”。各行底人,即此所谓各种人。此各种人中,每种人皆有他们对于社会底权利及职分,及对于别种人底权利及职

分。在普通底情形中,人对于求权利,总易偏于太过,而对于尽职分,则总易偏于不及。社会中底各种人亦是如此。他们对于要权利总易偏于太过,对于尽职分,总易偏于不及。此所谓过或不及,又是以什么为标准呢?各种人要他们的权利,有一个界限,过了这界限即与社会中底别种人的权利,发生冲突或妨碍。这个限度,即是中,合乎这个限度底,即是得中,即是中节,超乎这个限度底,即是太过。每种人尽他们的职分,亦有一个界限,如不到这个界限,则即不能满足社会对于这一种事底需要。这个限度即是中,合乎这个限度底即是得中,即是中节,不及这个限度底,即是不及。如果一个社会中底各种人,要权利、尽职分,皆合乎中,则此社会,即得到和。一个社会,不是只一种人所能组织成底。它需要许多种不同底人。它需要"异"。这些异,就其是异说,是"相反"。但它们都合在一起,方能组织成社会。就其合在一起说,是"相成"。它们的相成,靠它们的要权利、尽职分,都合乎中,以构成一个和。

或可说:这一种说法,是社会上统治阶级所用以压制被压迫阶级者。照资本家底说法,资本阶级及劳工阶级,都是社会,至少是社会的经济方面,所必需底。这两个阶级,应该互相帮助,而不应互相仇视。从前亚力士多德,对于希腊的奴隶制度,亦有类此底辩护。他说:有些人是天生只能作工具底,有些人是天生能用工具底。能用工具底做主人,只能作工具底做奴隶,这是最

合乎天然底。在中国,孟子对于当时底贵族政治,亦有类此底辩论。孟子说:“有大人之事,有小人之事。”“或劳心,或劳力。劳心者治人,劳力者治于人。治于人者食人,治人者食于人。天下之通义也。”照这个“通义”推下去,则社会中有一类底人永远是“治于人”而“食人”者,有一类底人永远是“治人”而“食于人”者。前者是被统治阶级,后者是统治阶级。统治阶级,永远用这一套理论,麻醉被统治者,使他们于被统治外,还要心悦诚服地赞颂统治者的圣德神功。现在我们讲这一套理论,恐怕对于统治阶级,有“助桀为虐”的嫌疑。

于此我们说,我们所谓各种人,并不是指阶级说。在有阶级底社会制度里,其政治底或经济底制度,使有些人,子子孙孙都在某阶级里,使又有些人,子子孙孙都在另一阶级里。在奴隶社会中奴隶世代是奴隶,主人世代是主人。在贵族政治里,平民世代是平民,贵族世代是贵族。即在资本主义底社会里,在政治法律方面看,对于劳工之成为资本家,固然没有限制,但在经济方面看,则劳工之成为资本家,若不是完全地不可能,亦是仅次于不可能。一个人当了劳工,他子孙还是当劳工的机会,不是百分之百亦是百分之九十九。但我们于上文所说,社会上底各种人,则不是如此。一个人如已当了三十年底教员,大概他不大容易改行。但是他的儿子则是可以随便入别底什么行底。对于一个社会说,这些各种人必须有。一个社会必须这些各种人构成。

这些各种人，要权利、尽职分，都必须合乎中，以得到和。任何社会都多少是如此，都应该完全如此，不管一个社会是什么种底社会。有阶级底社会是如此，无阶级底社会亦是如此。

因为中和的道理是通用于任何种底社会，所以有阶级底社会亦引用它以维持其阶级制度。但这引用是错误底。因照这个道理，社会所必需要底是各种人，而不是各阶级。一个社会之是有阶级底社会，是客观底“势”所决定。在此种势下，有些种人，固必须成为某阶级，但如此种势已去，一个社会可以成为无阶级底社会时，而为某阶级之某种人，仍欲维持其阶级，则此种人所要之权利，即是太过，不合乎中。他们要权利太过，超过了中，则不但不能得到和，而且有害于和。

例如执掌政权底人，本亦是社会上底一种人。但在某种“势”下，这种人成了世袭底，因此即成了一种阶级。在这种势下，这种制度，是一个社会所必需底。但如此种势已去，一个社会可以不需要世袭底政治上底统治阶级，而在此阶级里底人，仍要维持他们的权利，则他们的要权利即为太过。社会中底别种人，对于他们的太过底要求，当然可以，而且应该制裁。这种制裁，如果是以暴力出之，即所谓革命。

照以上所说，我们可知，我们于此篇所说底道理，不能为所谓统治阶级所引用，以麻醉被统治底阶级。事实上确有人如此地引用，但如此底引用是错误底。

“致中和”应用在政治社会哲学方面，即是民治主义。《中庸》说：“万物并育而不相害，道并行而不相悖。小德川流，大德敦化，此天地之所以为大也。”在一个民治主义底社会里，人的生活，即有这种情形。我们可以说：“此民治主义之所以为大也。”在民治主义底社会里，在不妨碍别人的自由的范围里，一个人的生活，可以完全地自由。这个范围的界限，即是我们于上文所说中的界限。不到这个界限者谓之不及，超过这个界限者谓之太过，合乎这个界限者谓之得中，谓之中节。就社会中底各种人说，亦是如此。社会中各个人，及各种人，行为俱中节，则社会即是一大和。大和即是旧说所谓太和。这种社会所宝贵底是异而不是同。合许多中节底异，以成一大和。这个大和，是社会的理想底境界。人类的社会，是向着这个理想改进底。

还有所谓国际主义与民族主义的问题。有些人以为，如果国际主义成功了，则各民族的特色，必定都不能存在。这“以为”是错误底。如果真正底国际主义成功了，在所谓大同世界中，各民族的异，不但依旧存在，而且大家还要特别尊重其存在。在所谓大同世界中，各个人的异、各民族的异，都存在，而且大家都还特别尊重其存在。不过这许多的异，都是中节底异。合这许多中节底异，以成一大和。这大和即所谓大同世界。大同并不是同，而是所谓太和。

这已是一很高底境界了。但于此境界之上，还有宋明道学

家所谓“万物各得其所”或“无一物不得其所”的境界。此境界亦是一太和。不过此太和不仅包括所有底人，而且包括所有底物。物得其所是幸福底。例如一人有快乐幸福，我们说他是“得其所哉”。这是“得其所”的确切意义。万物“各”得“其”所，“各”字“其”字表示出“万物并育而不相害，道并行而不相悖”，“和而不同”的意思。这种境界，是“致中和”的极则。所以说：“致中和，天地位焉，万物育焉。”

第八篇

励勤俭

一般人说到勤俭,大概都是就一个人的生活的经济方面说。《大学》说:“生财有大道。生之者众,食之者寡,为之者疾,用之者舒,则财恒足矣。”就一个社会的生财之道说,是如此。就一个人的生财之道说,亦是如此。就一个人的生财之道说,“为之疾”是勤,“用之舒”是俭。一个人能发大财与否,一部分是靠运气,但一个人若能勤俭,则成一个小康之家,大概是不成问题底。

一般人对于勤俭底了解,虽是如此,但勤俭的意义则不仅止于此。例如我们常听说:“勤能补拙,俭以养廉。”这两句话中,所谓俭,虽亦可说是就人的生活的经济方面说,但此说俭注重在“养廉”,所以“俭以养廉”这一句话所注重者,是人的生活的道德方面。此句话所注重者是一个人的“廉”,并不是一个人的温饱。

至于这两句话中所谓勤，不是就人的生活的经济方面说，至少不是专就此方面说，则是显然底。

这两句话，是旧说底老格言，又是现在底新标语。勤怎么能补拙呢？西洋寓言里说：有一兔子与乌龟竞走。兔子先走一程，回头见乌龟落后很远，以为断赶不上，遂睡了一觉。及醒，则乌龟已先到目的地了。乌龟走路的速度，比兔子差得很远，就这方面说，乌龟是拙。但它虽拙，而仍能走过兔子者，因兔子走路，中途休息，而乌龟则不休息也。此即是"勤能补拙"。《中庸》说："人一能之，己百之；人十能之，己千之。果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强。"此所说，亦是"勤能补拙"的意思。这当然不是就人的生活的经济方面说，至少不是专就此方面说。我们于第三篇《为无为》中，说到才与学的分别。就"学"说，勤确是可以补拙底。

就俭以养廉说，我们常看见有许多人，平日异常奢侈，一旦钱不够用，便以饥寒所迫为辞，做不道德底事。专从道德的观点看，"饿死事小，失节事大"，"饥寒所迫"并不能作为做不道德底事的借口。但事实上，经济上底压迫，常是一个使人做不道德底事的原因。不取不义之财谓之廉。人受经济压迫底时候，最容易不廉。一个人能俭，则可使其生活不易于受经济底压迫。生活不受经济底压迫者，虽不必即能廉，但在他的生活中，使他可以不廉的原因，至少少了一个。所以说：俭可以养廉。朱子说：

"吕舍人诗云:'逢人即有求,所以百事非。'某观今人不能咬菜根,而至于违其本心者众矣,可不戒哉。"俭以养廉,正是朱子此所说之意。

由上所说,可知这两句老格言、新标语,是有道理底。不过勤俭的意义,还不止于此。我们于本篇所讲底勤俭是勤俭的进一步底意义。此进一步底意义,亦是古人所常说底,并不是我们所新发现底。

在说此进一步底意义以前,我们对于勤能补拙这一句话,还想作一点补充底说明。勤能补拙这一句话虽好,但它有时或可使人误会,以为只拙者需勤以补其拙,如巧者则无需乎此。不管说这一句话者的原意如何,事实上没有人不勤而能成大功,立大名底。无论古今中外,凡在某一方面成大功,立大名底人,都是在某一方面勤于工作底人。一个在某方面勤于工作底人,不一定在某方面即有成,但不在某方面勤于工作底人,决不能在某方面有成。此即是说,在某方面勤于工作,虽不是在某方面有成的充足条件,而却是其必要条件。有人说:一个人的成功,要靠"九分汗下,一分神来"。九分汗下即指勤说。

我们于以上说"某方面",因为往往一个人可以于某方面勤,而于别方面不勤。一个诗人往往蓬头垢面,人皆以他为懒,但他于作诗必须甚勤。李长吉作诗,"呕出心肝"。杜工部作诗,"语不惊人死不休"。他们都是勤于作诗。勤于作诗者,不必能成为

大诗人，但不勤于作诗者，必不能成为大诗人。

对于某方面底工作不勤者，不能成为在某方面有成就底人。对于人的整个底生活不勤者，不能有完全底生活。所谓完全底生活者，即最合乎理性底生活，如我们于《绪论》中所说者。用勤以得到完全底生活；我们所谓勤的进一步底意义，即是指此。

古人说："民生在勤。"又说："户枢不蠹，流水不腐。"现在我们亦都知道，人身体的器官，若经过相当时间不用，会失去它原有底功用。一个健康底人，有一月完全不用他的腿，他走路便会发生问题。维持一个人的身体的健康，他每日必须有相当底运动。这是卫生的常识。所谓"民生在勤"的话，以及"户枢不蠹，流水不腐"的比喻，应用在这方面，是很恰当底。

我们可以从身体方面说勤，亦可从精神方面说勤。《易》乾卦象辞说："天行健，君子以自强不息。"《中庸》说："至诚无息。"又说："诚者，天之道也；诚之者，人之道也。"天之道是"至诚无息"，人之道是"自强不息"。这些话可以说是，从精神方面说勤。无息或不息是勤之至。关于这一点，我们于此只说这几句话，其详俟于下篇《存诚敬》中细说。

就人的精神方面说，勤能使人的生活的内容更丰富，更充实。什么是人的生活的内容？人的生活的内容是活动。譬如一个人有百万之富，这一百万只是一百万金钱、银钱，或铜钱，并不能成为这一个人的生活的内容。若何得来这些钱、若何用这些

钱,这些活动,方是这一个人的生活的内容。又如一个人有一百万册书。这一百万册书,只是一百万册书,并不能成为这一个人的生活的内容。若何得这些书、若何读这些书,这些活动,方是这一个人的生活的内容。我们可以说,只有是一个人的生活的内容者,才真正是他自己的。一个守财奴,只把钱存在地窖里或银行里,而不用它;一个藏书家,只把书放在书库里,而不读它;这些钱、这些书,与这些人,"尔为尔,我为我",实在是没有多大底关系。有一笑话谓:一穷人向一富人说:我们二人是一样底穷。富人惊问何故。穷人说,我一个钱不用,你亦一个钱不用,岂非一样?此虽笑谈,亦有至理。

人的生活的内容即是人的活动,则人的一生中,活动愈多者,其生活即愈丰富、愈充实。勤人的活动比懒人多,故勤人的生活内容,比懒人的易于丰富,充实。《易传》说:"天行健。"又说:"富有之谓大业,日新之谓盛德。""富有"及"日新",都是"不息"的成就。一个人若"自强不息",则不断地有新活动。"不断地"有新活动,即是其"富有";不断地有"新"活动,即是其"日新"。有人说,我们算人的寿命,不应该专在时间方面注意。譬如有一个人,活了一百岁,但每日,除了吃饭睡觉外,不作一事。一个人作了许多事,但只活了五十岁。若专就时间算,活一百岁者,比活五十岁者,其寿命长了一倍。但若把他们的一生的事业,排列起来,以其排列的长短,作为其寿命的长短,则此活五十岁者的

寿命，比活一百岁者的寿命长得多。我们读历史，或小说，有时连续数十页，而就时间说，则只是数日或数小时之事。有时，“一夕无话”，只四字便把一夜过去。“有话即长，无话即短。”小说家所常用底这一句话，我们可用以说人的寿命。

对于寿命的这种看法，在人的主观感觉方面，亦是有根据底。在很短底时间内，如有很多底事，我们往往觉其似乎是很长。譬如自“七七”事变以来，我们经过了许多大事，再想起“七七”以前底事，往往有“恍如隔世”之感，但就时间说，不过是二年余而已。数年前，我在北平，被逮押赴保定，次日即回北平。家人友人，奔走营救者，二日间经事甚多，皆云，仿佛若过一年。我对他们说，“洞中方七日，世上几千年”。此虽一时隽语，然亦有至理。所谓神仙者，如其有之，深处洞中，不与人事，虽过了许多年，但在事实上及他的主观感觉上，都是“一夕无话”，所以世上虽有千年，而对于他只是七日。作这两句诗者，本欲就时间方面，以说仙家的日月之长，但我们却可以此就生活的内容方面，以说仙家的日月之短。就此方面看，一个人若遁迹岩穴，不闻问世事，以求长生，即使其可得长生，这种长生亦是没有多大意思底。

普通所谓俭，是就人的用度方面说。于此有一点我们须特别注意底，即是俭的相对性。在有些情形下，勤当然亦有相对性。譬如大病初愈底人，虽能作事，但仍需要相当休息。在别

人，每天作八个钟头的事算是勤，但对于他，则或者只作六个钟头已算是勤了。不过在普通情形下，我们所谓勤的标准，是相当一定底。但所谓俭的标准，虽在普通情形下，亦是很不一定。一个富人，照新生活的规定，用十二元一桌底酒席请客，是俭，但对于一个穷人，这已经是奢了。又譬如国家有正式底宴会，款待外宾，若只用十二元一桌底酒席，则又是啬了。由此可见，所谓俭的标准，是因人因事而异底。所以照旧说，俭必需中礼，在每一种情形下，我们用钱，都有一个适当底标准。合乎这个标准，不多不少，是俭。超乎这个标准是奢、是侈，不及这个标准是啬、是吝、是悭。不及标准底俭，即所谓“俭不中礼”。不中礼底俭，严格地说，即不是俭，而是啬了。不过怎么样才算“中礼”，才算合乎标准，在有些情形下，是很不容易决定底。在这些情形下，我们用钱，宁可使其不及，不可使其太过。因为一般人的在这方面底天然底趋向，大概是易于偏向太过的方面，而我们的生活，“由俭趋奢易，由奢入俭难”。失之于不及方面，尚容易改正。失之于太过方面，若成习惯，即不容易改正了。所以孔子说：“礼与其奢也，宁俭。”此所谓俭，是不及标准底俭。

俭固然是以节省为主，但并不是不适当底节省。一个国家用钱，尤不能为节省而节省。我们经过安南，看见他们的旧文庙，其狭隘卑小，使我们回想我们的北平，愈见其伟大宏丽。汉人的《两都赋》、《二京赋》，一类底作品，盛夸当时底宫室，以为可

以“隆上都而观万国”。唐诗又说:“不睹皇居壮,安知天子尊。”这些话都是很有道理底。不明白这些道理,而专以土阶茅茨为俭者,都是“俭不中礼”。

人不但须知如何能有钱,而并且须知如何能用钱。有钱底人,有钱而不用谓之吝,大量用钱而不得其当谓之奢,大量用钱而得其当谓之豪。我们常说豪奢,豪与奢连文则一义,但如分别说,则豪与奢不同。我们于上文说,用钱超过适当底标准,谓之奢;用钱合乎适当底标准,谓之俭。不过普通说俭,总有节省的意思,所以如有大量底用钱,虽合乎适当底标准,而在一般人的眼光中,又似乎是不节省者,则谓之豪。奢是与俭相冲突底,而豪则不是。奢底人必不能节省,但豪底人则并不必不能节省。史说:范纯仁往姑苏取麦五百斛。路遇石曼卿,三丧未葬,无法可施,范纯仁即以麦舟与之。这可以说是豪举。但范纯仁却是很能俭底人。史称其布衣至宰相,廉俭如一。他又告人:“惟俭可以养廉,惟恕可以成德。”这可见俭与豪是不冲突底。

以上说俭,是就用度方面说。此虽是普通所谓俭的意义,但我们于本篇所谓俭,则并不限于此。我们于以下,再说俭的进一步底意义。

《老子》说:“吾有三宝,持而宝之。一曰慈,二曰俭,三曰不敢为天下先。慈故能勇,俭故能广,不敢为天下先,故能成器长。”《老子》又说:“治人事天莫如啬。夫惟啬是以早服,早服是



>>> 中国古画《老子出关图》。《老子》中说:“吾有三宝,持而宝之。一曰慈,二曰俭,三曰不敢为天下先。”

谓重积德。重积德则无不克。无不克则莫知其极。莫知其极，可以有国。有国之母，可以长久。是谓深根固柢，长生久视之道。”朱子说：“老子之学，谦冲俭啬，全不肯役精神。早服是谓重积德者，言早已有所积，复养以啬，是又加积之也。若待其已损而后养，则养之方足以补其所损，不得谓之重积矣。所以贵早服者，早觉其未损而啬之也。”此所谓俭、所谓啬，当然不是普通所谓俭、所谓啬。然亦非全不是普通所谓俭、所谓啬。

普通所谓俭，是节省的意思，所谓啬，是过于节省的意思。在养生方面，我们用我们的身体或精神，总要叫它有个“有余不尽”之意。这并不是“全不肯役精神”，不过不用之太过而已。道家以为“神太劳则竭，形太劳则弊”。神是精神，形是身体。我们用身体或精神太过，则至于“难乎为继”的地步。所以我们作事要尽力，但不可尽到“力竭声嘶”的地步。这样底尽力是不可以长久底。《老子》所讲底作事方法，都是可以长久底，所以《老子》常说“可以长久”。《老子》说：“企者不立，跨者不行。”又说：“飘风不终朝，骤雨不终日。孰为此者？天地。天地尚不能久，而况于人乎？”一个人用脚尖站地，固然是可以看得远些；开跑步走，固然是可以走得快些，但这是不可久底。其不可久正如“天地”的飘风骤雨，虽来势凶猛，但亦是不能持久底。

《老子》所讲底作事方法，都是所谓“细水长流”底方法。会上山底人，在上山的时候，总是一步一步地，慢慢走上去，如是他

可常走不觉累。不会上山底人，初上山时走得很快，但是不久即“气喘如牛”，不能行动了。又如我们在学校里用功，不会用功底人，平日不预备功课，到考时格外加紧预备，或至终夜不睡，而得不到好成绩。会用功底人，在平时每日将功课办好，到考时并不必格外努力，而自然得到很好底成绩。不会上山底人的上山法，不会用功底人的用功法，都不是所谓“细水长流”，都不是可以长久底办法。不论作何事，凡是可以长久底办法，总是西洋人所谓“慢而靠得住”底办法，亦即是所谓“细水长流”底办法。诸葛亮说：“淡泊以明志，宁静以致远。”淡泊是俭，宁静是所谓“细水长流”底办法。

老子很喜欢水。他说：“上善莫若水。”又说：“天下莫柔弱于水，而攻坚，强者莫之能胜。”屋檐滴下来底水，一点一滴，似乎没有多大力量。但久之它能将檐下底石滴成小窝。这即所谓“细水长流”的力量。

于此我们可以看出，在这一方面，勤与俭底关系。会上山底人，慢慢地走，不肯一下用尽他的力量，这是俭。但他又是一步一步，不断地走，这是勤。会用功底人，每天用相当时间底功，不“开夜车”，这是俭。但是“每天”必用相当时候底功，这是勤。不会上山底人，开始即快走，不肯留“有余不尽”底力量，这是不俭。及至气喘如牛，即又坐下不动，这是不勤。不会用功底人，开夜车，终夜不睡，这是不俭。考试一过，又束书不观，这是不勤。照

这两个例看起来，勤与俭，在此方面，是很有关系底。所谓“细水长流”底办法，是勤而且俭底办法。

人的身体，如一副机器。一副机器，如放在那里，永不开动它，必然要锈坏。但如开动过了它的力量，它亦很易炸裂。一副机器的寿命的长短，与用之者用得得当与否，有很大底关系。人的“形”、“神”，亦是如此。我们的生活，如能勤而且俭，如上所说者，则我们可以“尽其天年而不中道夭”。道家养生的秘诀，说穿了不过是如此。这亦即所谓事天。我们的“生”是自然，是天然，所以养生亦是事天。

治一个国家，亦是如此。用一个国家底力量，亦需要使之有“有余不尽”之意。不然，亦是不可以长久底。治国养生，是一个道理。所以说：“治人事天莫如啬。”用一个国家的力量或用一个人的力量，都要使之有“有余不尽”之意，如此则可以不伤及它的根本。所以“啬”是“深根固柢”之道。有了根深柢固底力量，然后能长久地生存，长久地作事，所以说：“俭故能广。”

第九篇

存诚敬

诚敬二字，宋明道学家讲得很多。这两个字的解释，可从两方面说。就一方面说，诚敬是一种立身处世的方法。就又一方面说，诚敬是一种超凡入圣的途径。我们于以下先就诚敬是一种立身处世的方法说。

就这一方面说，诚的一意义是不欺。刘安世说："某之学初无多言，旧所学于老先生者，只云由诚入。某平生所受用处，但是不欺耳。"此所谓老先生即司马光。刘安世《元城道护录》说："安世从温公学，凡五年，得一语曰诚。安世问其目。公喜曰：'此问甚善。当自不妄语入。'予初甚易之，及退而檃栝日之所行，与凡所言，自相掣肘矛盾者多矣。力行七年而成。自此言行一致，表里相应。遇事坦然，常有余裕。"诚是司马光一生得力底

一字。刘漫堂《麻城学记》说："温公之学，始于不妄语，而成于脚踏实地。"不欺有两方面，一是不欺人，一是不自欺。我们常说："自欺欺人。"自欺欺人，都是不诚。所谓"不妄语"，即是不欺人；所谓"脚踏实地"，即是不自欺。例如一个人学外国文字，明知有些地方，非死记熟背不可，但往往又自宽解，以为记得差不多亦可。这即是自欺，亦即是不脚踏实地。朱子说："做一件事，直是做到十分，便是诚。若只做得两三分，说道：今且慢恁地做。恁地做也得，不恁地做也得，便是不诚。"明知须如此做，而却又以为如此做亦可、不如此做亦可，此即是自欺，亦即不是脚踏实地。刘安世力行不妄语七年，始得"言行一致，表里相应"，此即是自不欺人，进至不自欺。言行一致，表里相应，可以是不欺人，亦可以是不自欺。例如一个人高谈于国难时须节约，但是他自己却时常看电影、吃馆子。他于看电影、吃馆子时，他的心理若是：得乐且乐，我说应该节约，不过是面子话，哪能认真？他的心理若果是如此，他的高谈即是欺人底妄语。于看电影、吃馆子时，他的心理若是：虽然于国难时应该节约，但偶然一两人奢侈，于大局亦不致即有妨碍。他若以此自宽解，他即以此自欺。真正言行一致、表理相应底人，可以没有如此底欺人自欺。所谓真正言行一致、表里相应者，即不但人以为他是言行一致、表里相应，而且他自己亦确知他自己是言行一致，表里相应。一个人的言，是否与他的行完全一致，一个人的"里"，是否与他的"表"完全相

应，只有他自己能完全知之。所以只有于他自己确知他自己是言行一致、表里相应时，始是真正完全地言行一致、表里相应。朱子说："人固有终身为善而自欺者，不特外面如此，而里面不如此者，方为自欺。盖中心愿为善，而常有个不肯底意思，便是自欺也。须是打叠得尽。"真正言行一致、表里如一底人，即是外不欺人，内不自欺底人。

程伊川说："无妄之谓诚，不欺其次矣。"无妄即是没有虚妄，没有虚假。此所谓不欺，似是专就不欺人说。照我们以上底说法，不自欺即是没有虚妄，没有虚假。《大学》说："所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色。"恶恶臭底人，实在是恶；好好色底人，实在是好。他的好恶，一点没有虚假的成分。如一个人看见一张名人的画，他并不知其好处何在，但他可心里想，既然大家都说好，必定是好，他因此亦以此画为好。他以此画为好，即是虚假底，至少有虚假的成分。又如一人对于一道理，自觉不十分懂，但可心里想，或者所谓懂者亦不过如此，于是遂自以为懂。他自以为懂，即是虚假底，至少有虚假的成分。这种心理都是自欺，都不是无妄。如上所说看画底人，不但自以此画为好，而且或更以为须向人称赞此画，不然，恐怕他人笑他不能赏鉴此画。此其向人称赞，即是欺人。如上所说，自以为懂某道理底人，不但自以为懂，或且更以为须向人说他自己已懂，不然，恐怕他人笑他不能了解此道理。此其向人所说，即是欺人。凡是

谬托风雅，强不知以为知底人，都是自欺或欺人底人。不自欺比不欺人更根本些。不自欺底人，一定可以不欺人，但不欺人底人，不见得个个皆能不自欺。所以程伊川说："无妄之谓诚，不欺其次矣。"

诚与信有密切底关系。我们常说诚信。信与诚都有实的性质，我们说信实，又说诚实。所谓实者，即是没有虚假，即是无妄。若对于信与诚作分别，说信则注重不欺人，说诚则注重不自欺。不欺都是实，所以信曰信实，诚曰诚实。若对于信与诚不作分别，则诚可兼包不欺人、不自欺，信亦可兼包不欺人、不自欺。例如孟子说："仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也；礼之实，节文斯二者是也；信之实，笃行斯二者弗去是也。"[①]笃行即是实实在在地去行，即是于行时没有一点自欺。由这一方面说，信与诚二字可以互用。不过信的意思，终是对人的成分多，而诚的意思，则是对己的成分多。

从社会的观点看，信是一个重要底道德。在中国底道德哲学中，信是五常之一。所谓常者，即谓永久不变底道德也。一个社会之能以成立，全靠其中底分子的互助。各分子要互助，须先能互信。例如我们不必自己做饭，而即可有饭吃，乃因有厨子替我们作饭也。在此方面说，是厨子助我们。就另一方面说，我们

① 此处作者记忆有误。《孟子》原文为："仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也；智之实，知斯二者弗去是也；礼之实，节文斯二者是也。"——编者

给厨子工资,使其能养身养家,是我们亦助厨子。此即是互助。有此互助,必先有互信。我们在此工作,而不忧虑午饭之有无,因为我们相信,我们的厨子必已为我们预备也。我们的厨子为我们预备午饭,因他相信,我们于月终必给他工资也。此即是互信。若我们与厨子中间,没有此互信,若我们是无信底人,厨子于月终,或不能得到工资,则厨子必不干;若厨子是无信底人,午饭应预备时不预备,则我们必不敢用厨子。互信不立,则互助即不可能,这是显而易见底。

从个人成功的观点看,有信亦是个人成功的一个必要条件。没想一个人,说话向来不当话,向来欺人。他说要赴一约会,但是到时一定不赴。他说要还一笔账,但是到时一定不还。如果他是如此底无信,社会上即没有人敢与他来往、共事,亦没有人能与他来往、共事。如果社会上没有人敢与他来往、共事,没有人能与他来往、共事,他即不能在社会内立足,不能在社会上混了。反过来说,如一个人说话,向来当话,向来不欺人,他说要赴一约会,到时一定到。他说要还一笔账,到时一定还。如果如此,社会上底人一定都愿意同他来往、共事。这就是他做事成功的一个必要底条件。譬如许多商店都要虚价,在这许多商店中,如有一家,真正是“货真价实,童叟无欺”,这一家虽有时不能占小便宜,但愿到他家买东西底人,必较别家多。往长处看,他还是合算底。所以西洋人常说:“诚实是最好底政策。”

诚的另外一个意思，即是真，所谓真诚是也。刘蕺山说:“古人一言一动，凡可信之当时，传之后世者，莫不有一段真至精神在内。此一段精神，所谓诚也。惟诚故能建立，故足不朽。稍涉名心，便是虚假，便是不诚。不诚则无物，何从生出事业来?”这一段话，是不错底。以文艺作品为例。有些作品，令人百看不厌。有些作品，令人看一回即永远不想再看。为什么有些作品，能令人百看不厌呢?即因其中有作者的“一段真至精神”在内。所以人无论读它多少遍，但是每次读它底时候，总觉得它是新底。凡是一个著作，能永远传世者，就是因为，无论什么人，于什么时候，读它，总觉得它是新底。此所谓新，有鲜义。或者我们简直用鲜字，更为妥当。例如我们看《论语》、《孟子》、《老子》、《庄子》等，其中底话，不少不合乎现在底情形者。就此方面说，我们可以说，这些话是旧了。但是无论如何，他的话有种鲜味。这一种鲜味，是专门以摹仿为事底作品所不能有底。

下等文艺作品，不是从作者心里出来底，而是从套子套下来底。例如有些侠义小说，描写两人打架，常用底套子是:某甲抡刀就砍，某乙举刀相迎，走了十几个照面，某甲气力不加，只累得混身是汗，遍体生津，只有招架之工，并无还刀之力，等等。千篇一律，都是这一类底套子。写这些书底人，既只照套子抄写，并没有费他自己的精神，他的所谓作品当然不能动人，此正是“不诚无物”。

又有同样一句话,若说底人是真正自己见到者,自能使人觉有一种上所谓鲜味。若说底人不是真正自己见到,而只是道听途说者,则虽是同样一句话,而听者常觉味同嚼蜡。海格尔说:"老年人可以与小孩说同样底话,但他的话是有他的一生经验在内底。"小孩说大人的话,往往令人发笑,因其说此话,只是道听途说,其中并没有真实内容也。

就别方面说,一个大政治家的政策政绩,一个大军事家的军略战绩,我们无论于什么时候去看,总觉得有一种力量,所谓"虎虎有生气"。以至大工业家或大商业家,凡能自己创业,而不是因人成事者,他的生平及事业,我们无论于什么时候去看,亦觉得有一种力量,"虎虎有生气"。他们都有"一段真至精神",贯注在他们的全副事业内。如同一个大作家,有"一段真至精神",贯注在他的整个作品内。如同一个人的身体,遍身皆是他的血气所贯注。就一个人的身体说,若有一点为其人的血气所不贯注,则此部分即死了。就一个作家的作品说,若有一点为其作家的精神所不贯注,则此一点即是所谓"败笔"。大政治家等的事业,亦是如此。这种全副精神贯注,即所谓诚。精神稍有不贯注,则即有"败笔"等,此正是"不诚无物"。

有真至精神是诚,常提起精神是敬。粗浅一点说,敬即是上海话所谓"当心"。《论语》说:"执事敬。"我们作一件事,"当心"去作,把那一件事"当成一件事"作,认真作,即是"执事敬"。譬如

一个人正在读书，而其心不在书上，“一心以为鸿鹄将至，思援弓缴而射之”。这个人即是读书不敬。读书不敬者，决不能了解他所读底书。

程伊川说：“诚然后敬，未及诚时，却须敬而后诚。”此所谓诚，即是我们于上文所说，真诚或无妄之诚。一个人对于他所做底事，如有“一段真至精神”，他当然能专心致志，聚精会神于那一件事上。所以如对一事有诚，即对于一事自然能敬。譬如一个母亲，看她自己的孩子，很少使孩子摔倒，或出别底意外。但一个奶妈看主人的孩子，则往往使孩子摔倒，或出别底意外。其所以如此者，因一个母亲对于看她自己的孩子，是用全副精神贯注底。她用全副精神贯注，她自然是专心致志，聚精会神，极端地当心看孩子，把看孩子“当成一件事”作。就其用全副精神贯注说，这是诚；就其专心致志，聚精会神，把看孩子当成是一件事，认真去作说，这是敬。有诚自然能敬，所以说诚然后敬。但如一个奶妈看人家的孩子，本来即未用全副精神贯注，所以她有时亦不把看孩子当成一件事，认真去作。就其不用全副精神贯注说，这是不诚；就其不把看孩子当成一件事，认真去作说，这是不敬。她不诚，如何教她敬呢？这须先让她敬，让她先提起精神，把看孩子当成一件事，认真去作。先敬而再可希望有诚。所以说：“未及诚时，则须敬而后诚。”程伊川的此话，可以如此讲，但还有一种比较深底讲法，下文再说。

照以上所说，敬字有专一的意思。程伊川说："主一之谓敬，无适之谓一。"朱子说："主一只是心专一，不以他念乱之。"又曰："了这一事，又做一事。今人一事未了，又要做一事，心下千头万绪。"又曰："若动时收敛心神在一事上，不胡乱思想，便是主一。"朱子又说："凡人立身行己，应事接物，莫大乎诚敬。诚者何？不自欺，不妄之谓也。敬者何？不怠慢，不放荡之谓也。"我们作事，必须全副精神贯注，"当心"去做。作大事如此，作小事亦须如此。所谓"狮子搏兔亦用全力"是也。人常有"大江大海都过去，小小阴沟把船翻"者，即吃对小事不诚敬的亏也。

我们于第八篇《励勤俭》中说，我们可以从人的精神方面说勤。敬即是人的精神方面的勤。勤的反面是怠，敬的反面亦是怠；勤的反面是惰，敬的反面亦是惰；勤的反面是安逸，敬的反面亦是安逸。古人说："无逸。"无逸可以说是勤，亦可以说是敬。人作了一事，又作一事，不要不必需底休息，此是普通所谓作事勤。人于作某事时，提起全副精神，专一作某事。此是孔子所谓"执事敬"。于无事时，亦常提起全副精神如准备作事然。此即宋明道学家所谓"居敬"。朱子说："主一又是敬字注解，要之事无小无大，常令自家思虑精神尽在此。遇事时如此，无事时亦如此。"又说："今人将敬来别做一事，所以有厌倦，为思虑引去。敬是自家本心常惺惺便是。又岂可指擎跽曲拳，块然在此，而后可以为敬？"又说："敬却不是将来做一个事。今人多先安一个敬字

在这里，如何做得？敬只是提起这心，不教放散。”宋明道学家所谓“求放心”，所谓“操存”，所谓“心要在腔子里”，都是说此。简言之，居敬或用敬，即是提起精神，“令自家思虑精神尽在此”。

我们现在常听说：人必须有朝气。所谓有朝气底人，是提起精神，奋发有为底人。若提不起精神，萎靡不振底人，谓之有暮气。我们可以说，能敬底人自然有朝气，而怠惰底人都是有暮气。

敬可以说是一个人的“精神总动员”。由此方面说，敬对于人的作事的效率及成功，与现在普通所谓，奋斗、努力等，有同样底功用。

以上是将敬作为一种立身处世的方法说。以下再将敬作为一种超凡入圣的途径说。凡者对圣而言。圣是什么？我们于《新理学》中已经说过。我们本书的性质，不容我们现再详说。但为读者方便起见，于下粗略言之。

一般底宗教家及一部分底哲学家，都以为人可以到一种境界，在其中所谓人己内外的界限，都不存在。所谓人己内外，略当于西洋哲学中所谓主观客观。主观是己，是内；客观是人，是外。在普通人的经验中，这个界限是非常分明底。但人可到一种境界，可有一种经验，在其中这些界限都泯没了。这种境界，即所谓万物一体的境界。这种境界，即宋明道学家所谓圣域。能到这种境界，能入圣域底人，即宋明道学家所谓圣人。

宗教家所说，入圣域底方法，即所谓修行方法，虽有多端，但其主要点皆不离乎精神上底勤。如耶教佛教之念经打坐，皆所以“令自家思虑精神尽在此”也。用此念经打坐等方法，“令自家思虑精神尽在此”，是于日用活动之外，另有修行方法。这种方法，可以说是主静。静者对于活动而言，宋明道学家有讲主静者，有教人静坐者。朱子说：“明道在扶沟，谢游诸公，皆在彼问学。明道一日曰：‘诸公在此，只是学某说话，何不去力行？’二公曰：‘某等无可行者。’明道曰：‘无可行时，且去静坐。盖静坐时便涵养得本原稍定。虽是不免逐物，及自觉而收敛归来，也有个着落。’”所谓“涵养得本原稍定”，及“收敛归来，有个着落”者，即是“令自家思虑精神，尽在此”也。凡此大概都是受佛家的影响。

伊川虽亦说，“涵养须用敬”，但他亦“见人静坐，便叹其善学，曰：‘这却是一个总要处。’”至朱子始完全以主敬代主静。这是宋明道学的一个很重要底进展。盖主敬亦是“令自家思虑精神尽在此”，但主静则须于日用活动之外，另有修行工夫，而主敬则可随时随事用修行工夫也。朱子说：“濂溪言主静”，“正是要人静定其心，自作主宰。程子又恐只管静去，遂与事物不相涉，却说个敬”。正说此意。

常“令自家思虑精神尽在此”，如何可以达到所谓万物一体的境界？若欲答此问题，非将主有此境界底宗教家与哲学家所根据底形上学，略说不可。但此非本书的性质及范围所可容许

者。如欲于此点，多得知识者，可看《新理学》。

现所需略再附加者，即在中国哲学中，诚字有时亦指此内外合一的境界。程伊川说："诚然后敬，未及诚时，却须敬而后诚。"其所谓诚，或指此所说境界；其所谓敬，或指此所说达此境界底方法。上文说："伊川此言，或有较深底意义。其较深底意义，大约是如此。敬的功用如此之大，所以朱子说，"敬之一字，圣学所以成始而成终者也。"又说："敬字真是学问始终，日用亲切之妙。"立身处世，是圣学之始；超凡入圣，是圣学之终。二者均须用敬。所以敬字真是学问始终。

如此以敬求诚，是宋明道学家所说诚敬的最高义。

第十篇

应帝王

本篇所讲底，是作首领的方法。我们于《绪论》中说，本书所讲生活方法，是人人都可以用，并且是事实上人人都多少已用者。照这方面说，我们于本书中，似乎不必讲作首领的方法，因为不能人人都作首领。但从另一方面说，有作首领的方法，凡作首领底人，都可以用，而且事实上都多少已用。此即是说，有作首领的方法，人人都可以用，而且事实上都多少已用，只要他作首领。所以我们于本篇所讲底作首领的方法，亦可说是人人都可用而且是事实上都多少已用者。

本篇标题为《应帝王》，因为帝王是人中最大底首领。此所谓大首领者，并不是说，为帝为王底人，都必有伟大底人格，超越底能力，而是说，为帝为王底人，是统率最大底人群底人。我们

于此所说首领的小大，只是就其所统率底人群的小大说。由此方面说，一个首领愈大，愈须用我们于此篇所讲底作首领的方法。我们所讲底方法，对于愈大底首领，愈是有用。所以本篇，借用《庄子》中底一个标题，标题为《应帝王》。

当首领，尤其是当大首领的方法，第一要无为。我们常听说，某人勤于治公，“事必躬亲”。对于一般底办公底人说，“事必躬亲”，是一种很大底长处。但对于当首领，尤其是当大首领底人说，则事必躬亲，不仅不是一种很大底长处，而且是一种很大底短处。作首领者，当然亦有需其躬亲之事，但不可凡事皆躬亲，凡事皆躬亲是有为，有为不是作首领的方法。

《庄子·天道》篇说：“帝王之德……以无为为常。无为也，则用天下而有余。有为也，则为天下用而不足。……上无为也，下亦无为也，是下与上同德，下与上同德则不臣；下有为也，上亦有为也，是上与下同道，上与下同道则不主。上必无为而用天下，下必有为为天下用，此不易之道也。”《庄子》说这是“用人群之道”。“用人群之道”，正是作首领的方法。

假定我们所说底大首领，是一个国的王，或总统，或总理等。一国的事，真是千头万绪，而一个人的精力，时间，则都是很有限底。若一国的事，无论大小，都要他亲自经手，则势必只有很小底一部分事能办，其余大部分底事皆不能办了。这就叫做“有为则有不为”。在这种情形下，作首领者，即是“为天下用”。他“为

天下用”，而尚不足以尽办天下之事，此即是“有为也，则为天下用而不足”。

善于作首领底人，将一国之事，皆分配于他的下属，责成他们为之；而他自己，只高坐在上，考核他们的“为”的成绩。如此他不必亲手多办事，而事无不办。这叫做“无为而无不为”。在这种情形下，作首领者，即是“用天下”。他不必亲手多办事，而事无不办。此即是“无为也，则用天下而有为”。

作下属底人，应该有为；作首领底人，应该无为。若首领无为，下属亦无为，则下属不合乎为下属之道，所以说是“不臣”。若下属有为，首领亦有为，则首领不合乎为首领之道，所以说是“不主”。不过所谓上下，大部分是相对底。就我们现在所有底政治制度说，例如一部的部长，在他的部内，他是首领，他应当无为。他应当将部内底事，分配于各司，而责成各司长去办。但对于行政院院长说，他又是下属，他应当有为。他必须拟定关于他的部底事底大政方针及一般底政策等。惟一国的最高底首领，则只是上而不是下，所以他只须无为，而不须有为。所以从前道家法家说无为，都是就帝王说。

我们常听说，现在底政治不上轨道。其一端即是上有为而下无为。作首领底人，往往都以察察为明，以事必躬亲为负责任。他的全副精神，往往用在很琐碎底事上，而一般底政策，反而无暇顾及。琐碎底事是多得很，他虽疲精劳神，而仍顾不过

来。但因为他要事必躬亲，所以他虽顾不到底事，他的下属，亦不敢办。在很多机关里，首领忙得马不停蹄，而下级人员，却在办公室里，除吸烟、看报、闲谈外，没有事可办。于是上有为而下无为，上"为天下用而不足"。结果是，上的精神于某一时顾到某一部分，此一部分即马上百废俱兴。等到他的精神，于另一时转移到另一部分，这一部分又马上百兴俱废。无论哪一部分，首领的精神，总是顾到底时候少，而顾不到底时候多。所以无论哪一部分，都是百废俱兴的时候少，而百兴俱废的时候多。

作首领底人，能够无为，因为他有一种方法，以统治其下，一切事都使其下为之。照《庄子·天道》篇所说，这种方法，包涵有分守、形名、因任、原省、是非、赏罚等步骤。譬如一个首领，组织一个什么机关。头一件事要做底，是制定这个机关的组织章程，规定这个机关里应该设些什么职员，什么职员做什么事。此即是所谓分守。分守既定，则派定某人作什么职员。某人是形，什么职员是名。此即是所谓形名。既已派定某人作什么职员，则什么职员所应做之什么事，即由某人完全负责做去，首领不加干涉。此即所谓因任。作什么职员之某人，如何作什么事，首领不干涉，首领只在后考核其作什么事的成绩。此即所谓原省。省者，省察也。首领考核职员的成绩，其成绩好者为是，否者为非。此即所谓是非。是非既定，首领即赏其是者，而罚其非者。此即所谓赏罚。此数步骤若都能认真做到，则一切事情，不必首领自

己去办，而都自然完全办了。此即是所谓“用天下而有余”。

此所说步骤，包括法家所谓综核名实。例如一个首领派某人为什么职员，此某人即是实，什么职员即是名。此首领既已派某人为什么职员，则此什么职员所应作底什么事，为法律所规定者，此某人必都须作之，而且都要作得好。法律规定，什么职员必须作什么事，首领即将此什么事责成作什么职员的某人去办，此即是循名责实。如某人将此什么事办得很好，即是实合乎名，不然即是实不合乎名。这种办法即是综核名实。

孙中山先生说，在政治里，权能要分开。有权者用有能者，命其作事。其如何作，有权者可以不问，而只看其成绩如何。譬如坐汽车者是有权者，开汽车者是有能者。坐汽车者欲往何处去，只须说一句话，开汽车者自会开去。开车者怎样开，及走什么路，坐车者不问，而只看其是否能开到坐车者所欲往之地，并且是否开得迅速、稳妥。中山先生所说，正是以上所说底意思。作首领底人是有权者，他的下属是有能者。作首领底人如坐汽车底，他的下属如开汽车底。他欲作什么事，只须说一句话，至于如何作，则可由其下属负责为之。照道家法家所说，作首领底人，不但可以无能，而且即有能亦不可用。《庄子·天道》说：“故古之王天下者，知虽落（络）天地，不自虑也；辩虽彫（雕）万物，不自说也；能虽穷海内，不自为也。”为什么他不为呢？因为他如有为，他必有不为。他必须无为，他才能无不为。



>>> 孙中山和宋庆龄。

首领是有权者，权之表现为赏罚。法家谓赏罚为二柄。这是当首领底人驱使群伦底两个工具、亦可以说是一个工具的两方面。作首领底人，譬如一个赶西洋式马车底人。他高高地坐在车上，让马拉车走。他看那马走得慢，就打它一鞭。看见那马走得快，晚上就多与它一点草料。他所作底事，只是如此。他用不着下车来帮马拉车。他若下车来帮马拉车，所加底力量有限，而拉车底几个马，反因没人指导，而走乱了步骤，拉错了方向。中国旧日称皇帝治天下为御天下。因此凡皇帝的一切举动，皆称为"御"。御者，赶车也。可见上所说比喻，是很合适底。就拉车说，马是有为，赶车底人是无为。赶车底人坐在车上赶马，是"用天下而有余"。他下车来帮马拉车，是"为天下用而不足"。

当首领底人，最困难底事是用人。我们常说"为事择人"，这是不错底。但是有个什么方法，可以择出适当底人呢？儒家的人向来认为这是一个很困难底问题。所以说："知人则哲。"孟子亦说："以天下与人，易；为天下得人，难。"但是，照法家的看法，"为事择人"，并不是困难底事。当首领底人，只要能综核名实，信赏必罚，这种似乎是困难底事，自然不困难。譬如一个当首领底人，要找一个人做某事。他只须说："我现在要一个人作某事，你们自觉有办这种事底能力底人，都可以来试一试。不过我预先声明，试的结果，成绩不好底，我一定砍他的头。如果真是这样作了几次，没有办某事底能底人，自然不敢冒充有能，而真有

办某事底能底人，自然有机会办某事了。《庄子·天道》篇亦如此说。《天道》篇说："赏罚已明，而愚知处宜，贵贱履位，仁贤不肖袭情。"在赏罚不明的地方，作事成绩好者，不必得赏；成绩坏者，不必得罚。于是不能作事者，可以随便混充；能贤事者，亦无以自见。但在赏罚分明的地方，这种情形，自然没有。能大底人，自然有机会办大事；能小底人，自然只办小事。当首领底人，不必用别底方法，"为事择人"，而各种事已自然为其自己择人了。法家及一部分底道家的这种看法，虽或者过于简单，我们虽或可以对这一班人说，问题没有这么简单，但他们的这种说法，是有一大部分底真理，他们的这种办法，在大多数情形下可以适用，这是我们所必须承认底。

赏罚的最大底功用，并不仅在于鼓励或警戒当事底人，而且在于使一般人知所鼓励，知所警戒。当首领底人，必须使其所统率底人，皆知如何如何必得赏，皆对于如何如何必得赏，没有一点怀疑底心；必须使其所统率底人，皆知如何如何必受罚，皆对于如何如何必受罚，没有一点侥幸底心。如此则赏罚的功用，始能充分显著。所以当首领底人，如欲以赏罚为"二柄"，则必须信赏必罚。赏而不信，罚而不必，其鼓励或警戒，是不会有很大底效果底。

以上所说，大致是法家及一部分道家的意思。上无为而下有为，即所谓"主逸臣劳"。这个逸应该只是"无为"的意思，而

“无为”的意思,又应该是如以上所说者。有一部分底法家,以为当帝王底人,能够用他们所说底这种办法,则即可以终日享乐而治天下。既然什么事都由臣下办了,则为君者,声色游田,皆可随便。他们这种说法,不是为奉迎当时国君的喜好,即是把人与人底关系,把当首领底方法,看得太机械了。把人与人底关系,看得太机械了,是不对底。把当首领底方法,看得太机械了,亦是不对底。所以我们讲当首领底方法,除了说无为一点外,还要再加上三点,即无私,存诚,与居敬。

我们于上文说到信赏必罚。信赏必罚,需要当首领底人的大公无私。

当首领底,对于他的下属,要真正底“鉴空衡平”。对于他的下属,他所要底,是他们的作事成绩。成绩好底,虽仇必赏;成绩坏底,虽亲必罚。赏不避仇,罚不避亲,这样才可以使赏罚有最大底功用。这一点本是法家及一部分道家所亦常说底。朱子说:“前辈言,做宰相只要办一片心,与一双眼。心公则能进贤退不肖。眼明则能识得哪个是贤,哪个是不肖。此两言说尽做宰相之道。”做宰相“只要”此,其余皆可“无为”也。心公即此所说之无私也。

当首领底人用人,除了以其能为标准外,不应该有别底标准。现在有些作大官底人,专用他的亲戚,或专用他的同乡。这些人都是作官,不是作事。他们的错误,是不待言底。还有些首

领，是真心要作事，但却于其下属中，分别谁是他的嫡派，是真心拥护他底，谁不是他的嫡派，不是真心拥护他底。这亦是有私。他既有这种私，他的心即不能如鉴之空，于执行赏罚的时候，自然亦不能如衡之平。如此则赏罚的功用，即不能显著了。如此，则事不能为其自己择人，而为首领者不免为人择事。如此，则此首领的大事，必要失败。例如明朝的皇帝，总以为他的宦官是真心拥护他底。重要底事，都交宦官办。崇祯皇帝，鉴于魏忠贤之祸，原是下决心不用宦官底。但不久即又变卦，末了还是吃宦官的亏，弄得国破家亡。这都是由于有私的缘故。

有人说《水浒传》写宋江，是借宋江以骂历朝的太祖高皇帝。这话不必是。宋江的行为，很有些与历朝的太祖高皇帝相同。但这不必是施耐庵有意如此写。宋江的行为，有些是当首领底人的行为；历朝的太祖高皇帝的行为，有些亦是当首领底人的行为。既都有些是当首领底人的行为，则其有些相同，是当然底。《水浒传》又写一个王伦。王伦是个失败底首领，宋江是个成功底首领。《水浒传》说，林冲要杀王伦，"王伦见势头不好，口里叫道，我的心腹都在哪里"，他要把山寨里人分为心腹与非心腹，这就证明他不能为全山寨的首领了。他既然把山寨里人分为心腹与非心腹，他对待非心腹底人，当然不免歧视。所以林冲骂他，说："这梁山泊便是你的？你这嫉贤妒能底贼，不杀了要你何用？你也无大量大才，做不得山寨之主。"到这时候，王伦"虽有几个

身边知心腹底人”，又有什么用处呢？宋江便不是如此。宋江无论见什么人，总叫他觉得宋江以他为心腹。他看见人，总先上去拉着手。金圣叹说：“宋江一生，以携手为第一要务。”他能叫人都觉得，宋江以他为心腹，他即可叫人作他的心腹。他若能叫全山寨的人都是他的心腹，他即可稳坐山寨的第一把交椅。

王伦与晁盖等七条好汉送行，只拿出五锭大银（金圣叹批说：“丑！”）。而宋江见人，动手即拿出大把银子。这亦是一个失败底首领，与一个成功底首领的不同之处。就历史上底人物说，这亦是项羽与汉高的一个不同之处。人有功，当封爵者，项羽“印刓敝，忍不能予”。这心理，正是王伦拿出五锭大银的心理。汉高对于功臣，封爵裂土，毫不在乎。这心理，正是宋江见人即拿出大把银子的心理。王伦与宋江，项羽与汉高的这种分别，亦是有私与无私的分别。

有私底首领，如王伦、项羽之流，因有私，坏了自己的大事。无私底首领，如宋江、汉高之流，因无私，一个得了梁山，一个创了帝业。王伦常使人觉得，他以梁山泊是他的，结果梁山泊不是他的。宋江常使人觉得，他不以梁山泊是他的，结果梁山泊却是他的。这证明了《老子》的话：“非以其无私耶？故能成其私。”

《老子》又说：“圣人后其身而身先。”又说：“欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之。”又说：“不敢为天下先，故能成器长。”先民、上民、为长，都是作首领。宋江见人即携手、送银子、

说好话，使人觉得，他以为什么人都比他自己重要，都比他自己强。普通人都要使人觉得，无论什么人都没有他自己重要，都没有他自己强。宋江能反乎众人之所为，这就是他超乎众人的地方，这亦是他所以能坐第一把交椅的原因。坐第一把交椅，居众人之上，本是惹人反感底事。宋江能使人常觉得他以为什么人都比他自己重要，都比他自己强，则可使人乐于推戴。《老子》说："是以圣人处上而民不重，处前而民不害。是以天下乐推而不厌。以其不争，故天下莫能与之争。"处上而能不使人有反感，则可以处上而民不重，处前而民不害了。如果大家都以他为厌物，他如何能坐第一把交椅呢？九天玄女与宋江底天书上，未必讲这些道理，不过宋江所行，很有些合乎这些道理。

林冲骂王伦说："你也无大量大才，做不得山寨之主。"有大量，亦是作首领的必要条件之一。俗语说，"宰相肚里撑下船"，言其度量之大也。一个作首领底人，赏不能避仇，罚不能避亲，又要如宋江之流，见人说好话，送银子。行事如不得人的谅解，则毁谤集于一身。凡当大首领底人，当他的生时，都是"誉满天下，谤亦随之"。如不是一个大量底人，恐怕随时都可气死。俗语说："当家人是污水缸。"《老子》说："能受国之垢，是为社稷主。"污水缸正是"受国之垢"者。能受国之垢者，始可为社稷主；受国之垢，非大量人不能。

我们以上引宋江作例，或未免似乎可笑，或将以为我们意存



>>> 林冲在影视剧中的形象。林冲骂王伦说:“你也无大量天才,做不得寨之主。”有大量,是做首领的必要条件之一。

讽刺。其实我们并没有这个意思。以宋江为例之所以似乎可笑者，因照施耐庵所描写，更加以金圣叹所批评，宋江的行为，显然是造作底、虚伪底。而历史上真底大首领的行为，或不必全是造作底、虚伪底；或其是造作底、虚伪底，未必如此显然可见。作首领底人，如欲免除宋江之似乎可笑，则须使其这一类底行为，都是真底。此即我们所谓存诚。所谓都是真底者，即于其不分派别，不用私人时，并非以为，如此乃可以得全体下属的拥护；而乃"有天下而不与"，视第一把交椅之得失，为无足轻重，故不必自养心腹，以拥护自己。其拿大把银子，并非以为，如此乃可以收买人心；而乃出于怜才好士，不能自已。其使人觉得，他以为什么人都比他自己重要，都比他自己强，并非以为，如此乃可以减少人的反感；而是确实自然谦冲，如我们于第五篇所说者。他的大量，并不是他勉强容忍；而是实在觉得，些须小节，无足计较。这是真底无私，真底善下，真底大量。《老子》所讲底，都是这些真底。真地无私者，才能真成其私；真地善下者，才能真居人上；真地不争者，才能真使人莫能与之争。所以于这些都是真底者，才能当真底大首领。

于这些都是造作底、虚伪底者，是宋江；于这些有些是真底，有些是造作底、虚伪底者，是汉高、唐太；于这些都是真底者，是道家儒家所谓圣王。

一个首领须要无为。不过所谓无为者，是总揽大纲，不亲细

务。细务固不须亲，亦不可亲。但大纲却是要总揽底。对于总揽大纲，他亦须专心一意，以全副精神贯注。一个赶马车底人，固然不须下车来代马拉车，亦不可下车来代马拉车。但他对于他的整个底车马，若不时时刻刻，留意当心，他的车或会翻入沟中。一个作首领底人，对于他所统率底人群，亦是如此。他必须对于他所总揽底大纲，以全副精神贯注，专心致志，时时刻刻，留意当心。此即所谓居敬。我们于上文说，首领要无为，下属要有为。作首领底方法，与作下属底方法不同。但我们于第九篇所说居敬，则是首领下属，所皆需要底。

或可问：如一个首领，能将上文所说者，皆完全作到，岂不是一个圣王了吗？我们说：当然是的。圣王未必在实际上实有，但实际上底首领，如果不是完全失败，必多少作到如上所说者，而欲为完全底首领者，必都须以圣王为其理想底标准。这是可以确实说底。

20 世纪哲人冯友兰的《贞元六书》：《新理学》《新事论》《新世训》《新原人》《新原道》《新知言》，构成了他完整的新理学哲学体系。它既是冯友兰哲学思想成熟的标志，也是他一生治学的最高成就，更使他成为继往开来、具有国际声誉的大师。《贞元六书》寓意民族抗战虽在艰苦之时，但亦处在觉醒和复兴的前夜，表达民族一定要复兴的坚定信念。冯友兰的新理学哲学体系，囊括了人生的各个方面：才命、心性、功利、道德，情、性、灵与肉、欲与好，自然、风流、处事方法，从人生、境界、修养、心灵到社会、政治、经济、文化，无一不渗透到他那人人都能够看得懂的文字中，并一以贯之地把人生境界论作为起点、巅峰与归宿，真正追求的是诠释人生的价值与意义，堪称一部人生的教科书。

ISBN 978-7-301-23245-3

9 787301 232453 >

定价：33.00 元